شرح اعتقادات

۴۳۲۸

شرح اعتقادات ابن بابویه

تصنیف شیخ مفید

آقا ابو علی

مصنف از متأخرین است

از غیبت شه الکلام و ... شیخ تقی ...

دارد ... و ... تفسیر آیات تشبیه و تجسیم

و این کتاب از صاحب ذریعه

فوت شده است

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمدك اللهم والحمد من آلائك ونشكرك والشكر من نعمائك حمداً
يوازن عرشك المجيد وكرسيك الرفيع وشكراً يملأ سمواتك و
ارضك يا بديع واصلي على نبيك المصطفى ووليك المرتضى وعترتهما
الأطهار النجباء صلوة دائمة بدوامك خالصة لمرضاتك واسلم
عليهم اجمعين سلاماً باقياً الى يوم الدين وبعد فلما كان الاهتمام
بالعقايد الدينية والاعتقادات اليقينية في الاصول الايمانية من
اهم الواجبات متقدماً على جميع العبادات والطاعات والاهتمام
بالبراهين اليقينية والدلايل الحقة عليها من اتم الضروريات
والمتحتمات اذ العلم بها بالبرهان هو الذي امر به الرحمن بقوله عز من
قائل فاعلم انه لا اله الا هو اذ العلم لا يكون الا بالبرهان لا بالتقليد بمحض

الاذعان

٢

الاذعان ولذا مدح الاول وذم الكافر لعجزه عنه وتقليد الآباء والاسلاف
والكبراء بلا حجة وبيان وكان رسالة الاعتقادات للشيخ الجليل والعالم
النبيل قدوة عصابة الامامية الاثنا عشرية والفرقة الناجية من شيعة
العترة العلوية محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي رضي الله عنه وارضاه
وجعل آخرته خيراً من دنياه خير مصنف في الاعتقادات الامامية
الاثنا عشرية ولكن كان غير مدلل بالدلايل التي هي اتم الكمالات والفضايل
سيما في المعارف الالهية والمطالب الاصولية فشرعت بعون الله وحسن
توفيقه في شرح يدل اصحاب الالباب بدليل عليه ولما كان في سالف الزمان
شرحت نبذة من اوايله بتفصيل وكشف وبيان ولكن كان تحريره بالفارسية
من اللسان واتفق الشروع فيه ثانياً بتوفيق الملك الرحمن في اشرف
البقاع شرقاً وغرباً وملاذ الانام عجماً وعرباً كهف الانام وروضة الجنان بالنجف
الغري والحجر القمي على ساكنه الف الف تحية ما دام البحار لجية فاستحببت
ان اتكلم في هذا المكان الشريف والمرقد المنيف في اعلى حضرة من هو مظهر
العجايب ومظهر الغرايب باب مدينة علم الرسول وزوج البتول القايل بقول

سلوني صاحب صحابة لو ضربوني في حضور العلماء الكبراء كالعلامة ومن الشيخ
الطوسي والملائكة المقيمين مع الانبياء المكرمين كآدم الصفي ونوح النجي
عليهم السلم والصلوة برطانة الاعاجم نشرعت في تحريره بالعربية بعد ما
تركت رطانة العجمية وطرحت حاجزة بتلك اللغة اجمالاً اكتفاء بما ذكرته
فيهما تفصيلاً لتوعر التكرار وملال الطبيعة عنهما فمن اراده فليقف عليه
هناك يجده بحيرا زاخرا ودررا فاخرا واتقد المتعال مع عليه التكلان فان
جاء مقبولا فمن بركات علماء الكبراء والمقام المعلى والا فمن طبعي السقيم
وهو الغفور الرحيم وها انا اشرع في المقصود بعون الصمد المعبود قال
الامام العالم قدوة العلماء الامامية الحمد لله رب العالمين
وحده لا شريك له وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله
وسلم **باب** في الاعتقاد وذكر وصف اعتقاد الامامية
في التوحيد قال الشيخ ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن
بابويه الفقيه القمي المصنف لهذا الكتاب رحمه الله
اعلم ان اعتقادنا في التوحيد ان الله سبحانه واحد

احد

احد ليس كمثله شيء قديم لم يزل ولا يزال سميع
بصير عليم حكيم حي قيوم عزيز قدوس عالم قادر غني لا يوصف
بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا صورة ولا خط ولا سطح
ولا ثقل له ولا خفة ولا لون ولا سكون ولا حركة
ولا مكان ولا زمان وانه عز وجل متعال عن جميع صفات
خلقه خارج عن الحدين حد الابطال وحد التشبيه وانه
تعالى شيء لا كالاشياء احد صمد لم يلد فيورث ولم يولد
فيشارك ولم يكن له كفوا احد لا ضد له ولا ند له ولا
شبه ولا صاحبة ولا مثل ولا نظير ولا شريك له
اقول قد مر شرح هذه كلها في الرسالة الفارسية بتفصيل تام وبسط
طويل وتنقيح عظيم الا معنى نفي الشريك والصاحبة والولد فنقول وبالله
التوفيق اما نفي الشريك فبيانه انه تعالى شانه وعظم برهانه نفس الوجود
المعرى عن الماهية والعوارض والتشخصات بل هو الوجود المتشخص بنفس
ذاته البحت الصرف البسيط لانه لو كان هو الماهية والشيء المتصف بالوجود

او الوجود المتصف بصفة لزم ان لا يكون واجبا وجوده بنفس ذاته ولنفس ذاته
فلزم احتياجه الى الغير ولزم عدم كونه هو الله تعالى شانه لانا نعني به تعالى
ما هو خالق للعالم والعالم عبارة عن كل ما سواه تعالى فلو كان محتاجا الى
غيره وغيره سواه فلا يكون خالقا لما سواه فلا يكون هو الله هذا خلف
فلزم ان يكون واجبا لذاته اي لا يكون معلولا للغير وهذا الوجوب الذاتي
يلزمه ثلثة امور الاول ان لا يكون محتاجا الى الغير لانه لو كان محتاجا الى
الغير لزم ان يكون معلولا للغير فلزم ان لا يكون واجبا لذاته فلا يكون
هو خالقا لما سواه الثاني ان يكون واجبا وجوده من جميع جهاته اي لا
يكون من جهة من جهاته التي بها واجب الوجود وخالق للعالم ولما سواه
محتاجا الى الغير والا لزم ان لا يكون خالقا لكل ما سواه الذي منه ذلك
الغير وانما قلنا من جهة من جهاته التي بها خالق لان له جهات لا دخل
لها في خالقيته ووجوبه الذاتي كرازقية زيد وعمرو ومنعمية بكر وخالد
فلو احتاج في تلك الجهات الى الغير كزيد وغيره فلا مضايقة ولا ينافي
وجوبه الذاتي وخالقيته والوهيته الثالث ان لا يكون مركبا من اجزاء

لانه لو كان مركبا من اجزاء لاحتاج الى تلك الاجزاء ولكان تلك الاجزاء
مقدمة عليه وكانت اولى بالالوهية والخالقية والوجوب الذاتي منه وقد
عرفت ان الاحتياج الى الغير ينافيه ايضا هذا وقد بقي ههنا ابحاث لا بد
من التنبيه عليها الاول انه لا شك في وجود هذه الامور الكاينة الفاسدة
التي توجد وتعدم كزيد وعمرو وساير النباتات والحيوانات التي في الايجاد
والافناء ولا شك انها توجد بعد العدم فلا بد لها من موجد مفيض
للوجود يوجده ولا يكون وجودها من تلقاء نفسها والا لما اختلف
حالها في الوجود والعدم فلا بد لها من مرجح للوجود على العدم حتى
توجد وهذا المرجح لو كان ذاتها فلا ذات قبل الوجود ولا مهية ولو
كانت مهية قبل الوجود فلو كان لها وجود قبل الوجود لزم تقدم الشيء
على نفسه وهو بديهي البطلان ولو لم يكن لها وجود بل ثبوت فلو كان الثبوت
هو الوجود لزم ما قلنا وان لم يكن لزم ان يكون الشيء العاري عن الوجود علة
للوجود وهذا ايضا بديهي البطلان على هذا لا ينفعنا ثبوت المعدومات
الذي ادعاه المعتزلة وفرق بين الوجود والثبوت ولو كان المرجح غير ذاتها

ننقل الكلام الى ذلك الغير والكلام فيه كالكلام فيهما الى ان ينتهي الى
مرجح لا مرجح له آخر لاستحالة الدور والتسلسل وهذا المرجح الذي لا مرجح
لوجوده على عدمه موجود والا لما ترجح الوجود على العدم بالبديهة وهو مفيض
للوجود والا لكان المفيض موجوداً آخر محتاجاً الى ذلك المرجح في الايجاد
فيكون امران متكافيان في الايجاد فيكون لخالق الواجب بذاته اثنان
متكافيان وسيجيء بطلان كون الواجب اثنان متكافيان وعلى هذه الطريقة
وان لم نحتج الى بطلان الاولوية الذاتية والغيرية الباطلتان بالبديهة
التاملية لا البديهة الاولية في اثبات الصانع لكن فيه طول وتامل والاولى
ما هو المشهور من انه لا شك في وجود موجود فان كان واجباً ثبت
المطلوب وان كان ممكناً محتاجاً الى علة فان كان واجباً والا احتاج
الى علة اخرى وهكذا فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى الواجب فثبت
المطلوب او يقال الممكن بما هو ممكن لا يمكن ان يوجد بدون الواجب فالموجود
لا يكون الا الواجب موجود ولا شك في وجود الموجود فلا شك في وجود
الواجب الثاني ان المفهوم الحاصل في الذهن اي مفهوم كان ينبغي كلما

لا يكون وجود احدهما من الآخر
والا لكان الآخر مستقلاً في الايجاد
بواسطة وبلا واسطة فيكون
كلاهما واجباً بذاته بدون الآخر
ومتكافيان في الايجاد ح

حصل

٥

حصل في الذهن فاذا نظر الى نفس ماهيته الذهنية كان تصوراً بالوجه
وباي وجه كان او بالكنه فلا يخلو اما ان يكون ما هو في الذهن
مقتضياً للوجود او للعدم او لا تقتضي شيئاً منهما فان كان مقتضياً
للوجود فهو الواجب لذاته وان كان مقتضياً للعدم فهو الممتنع لذاته
وان كان لا تقتضي شيئاً منهما فهو الممكن لذاته وهذه قسمة عقلية
حقيقية دايرة وعلى ما قررنا يمكن ان يدخل الواجب الوجود على ما هو
الراي الحق في هذه التقسيم وذلك لانه اذا كان الوجود وساير الصفات
اذا كان زايداً على ذات الواجب كما هو راي الاشاعرة ويلزم
تعدد القدماء والقول بمباينة الزوا فاقتضاء الذات للوجود ظاهر او
اما على ما هو الحق وهو ان الوجود وساير الصفات الحقيقية عين
الذات فلا ذات ولا صفة الا بمحض الاعتبار والعبارة لضيق
العطن وقصور العبارة عما هو الحقيقة كما هو راي الامامية
والمعتزلة وساير المحققين ففي اقتضاء الذات لصفة الوجود
قصور ظاهر على ما هو المشهور من التقسيم واما على ما ذكرنا فيمكن

توجيهه بانه لما لم يمكن تصور الواجب الوجود الا بالوجوه الاضافية
كمبدأية العالم وخالقيته وجاعليته وساير الصفات الاضافية
الفعلية التابعة للايجادات والافاضات الصادرة منه والا
بالوجوه الاعتبارية على راي من يقول بالاعتباريات كابن سينا
وساير المتاخرين لان ما يحصل في الذهن لا يكون الا ما ينتزع
من الموجود الخارجي لا عين الموجود الخارجي فاذا كان الوجود
عين الذات وهو الوجود في الذهن والا لحصل عين الموجود الخارجي
في الذهن وهو باطل بالبديهة ولا يكون له وجود زايد ولا صفة
زايدة حتى يحصل فيه فلزم ان يحصل في الذهن منها الصفات
الاضافية والاعتبارية فما يحصل في الذهن من الواجب هو كونه
مبدءا وخالقا وصانعا وغيرها وهذا هو المفهوم منه المتصور منه
تعالى شانه في جميع صفاته حتى المفهوم من لفظ الجلالة وهو الله
اي المعبود وعلى هذا فمعنى الاقتضاء عنوان المفهوم من اسمائه
يقتضي وجوده والمفهوم غير الوجود حتى الموجود لان معناه الذات

الموصوف

الموصوف بالوجود الاعتباري الانتزاعي الزايد على راي من يطلق
لفظ الموجود عليه تعالى وهو الحق لانه الموجود في الاخبار وعلى هذا لزم
التغاير بين المفهوم من اسمائه تعالى ووجوده ودخل تحت القسمة العقلية
على ما قررنا دون المشهور وان امكن ارجاع المشهور اليه ايضا بادنى تكلف
وح فلا يرد على المشهور ايضا خروج الواجب بلا احتياج الى الجواب بانه مسامحة
في اول الامر حتى ينكشف حقيقة الحال ثانيا وجعل هذه الطريقة ديدنا
ودابا لهم **الثالث** ان الممكن لما تساوي نسبته الى الوجود والعدم فما لم يترجح
ولم يجب وجوده او عدمه من امر خارج عن ذاته لم يوجد ولم يعدم ووجوده بمحض
الرجحان بالنظر الى ذاته او غيره بدون الوجوب باطل ببديهة العقل بعد التأمل
لانه نقل الى الوجوب لما ظننت انه رجحان غير منته الى الوجوب فتحقق انه
رجحان وبعد التأمل عرفت انه وجوب منته اليه والا لم يوجد ولزم الترجيح
وهو محال بالبديهة والاتفاق وهذا هو الوجوب بالغير واذا تاملت ان
الموجودات اما واجب لذاته واما ممكن لذاته لامتناع ان يكون ممتنعا
لذاته بالقسمة الحقيقية وان الممكن لا يمكن ان يكون موجودا الا معلولا

وبعلة منتهية الى الواجب لذاته ظهر وجود الواجب لذاته الصانع لما
سواه وهو ساير الموجودات اي الممكنات طرًّا وجميعًا وظهر ان ما سوى
الله تعالى شانه هو عالم الامكان **الرابع** ان الواجب لذاته غير الواجب
بذاته لان الواجب لذاته هو ان يكون له علة لوجوده اصلا فواجبه لاجل
ذاته لا لعلة اخرى ولما لم يمكن ان يكون ذاته علة لوجوده كما سيجي ان شاء الله
تعالى لزم ان يكون ذاته نفس وجوده واما الواجب بذاته فهو مثل الوجود
الذي هو موجود بذاته لا بوجود آخر حتى يلزم التسلسل وكذا المكان والزمان
والضوء والنور والمادة وغير ذلك فان ساير الاشياء متمكن بالمكان
كما ان ساير الاشياء موجود بالوجود واما المكان فلا يحتاج الى مكان
آخر وكذا ساير الاشياء متنور بالنور واما النور فمتنور بنفسه لا بنور آخر
وكذلك البواقي **الخامس** الواجب الوجود لذاته الذي هو خالق العالم
اي موجد الممكنات جميعًا بواسطة او بلا واسطة التي هي العالم وما
سوى الله من الموجودات لان الموجود منحصر فيهما لا يجوز ان يكون له
ذات ومهية حقيقية لا المفهوم من اسمائه سوى الوجود لانه اذا كان

له مهية

له مهية ووجود مغاير فاما ان يكون ذاته ومهيته تقتضي وجوده او لا فان لم
يقتض ذاته وجوده فوجوده معلول للغير وهذا ينافي للغير وهذا ينافي وجوب وجوده
الذاتي وان كان ذاته ومهيته تقتضي وجوده فاما ان يكون مع وجودها تقتضي
وجودها فيلزم ان يكون متقدمة بالوجود على الوجود وموجودة قبل وجودها وهذا
محال اولا مع وجودها تقتضي وجودها فيلزم ان تكون عارية عن الوجود مقتضية للوجود
وهذا ايضًا محال ببديهة العقل لان الشيء العاري عن الوجود يكون معدومًا
والمعدوم لا تقتضي الوجود ببديهة لا وجود نفسه ولا وجود غيره وما يقال من
جانب الاشعرية انه مسلم انه لا تقتضي وجود غيره واما وجود نفسه فلا هو مسلم
عدم اقتضائه له مكابرة في مقابلة البديهة العقلية لا شك في بطلانه
ويتفرع على هذا الاصل فروع **الاول** انه لا مهية لواجب الوجود وانه الوجود
بل هو عين الوجود البسيط البحت الذي هو منشأ الآثار الخارجية وافاضة وجود
جميع الموجودات الممكنة من الروحانيات والجسمانيات فلا يكون هو تعالى
الذي ظهر انه واجب الوجود لذاته لا جسمًا ولا صورة ولا مادة ولا عرضًا ولا خطًّا
ولا سطحًا ولا لونًا ولا حركة ولا سكونا ولا ثقلا ولا خفة ولا مكانًا ولا زمانًا ولا يوصف

بشيء منها اصلاً ايضاً لان هذه كلها امور واشياء مهيات متصفة بالوجود وشيء
ذو وجود لا نفس الوجود وكذا الموصوف بهذه الأشياء امر ومهية موجودة متصفة
بهذه الأشياء الا على رأي الصوفية الذي هو خلاف البديهة وذلك لانه خلاف في
بين العقلاء في ان المهية هي الأصل والوجود عارض او الوجود اصل والمهيات
عوارض للوجود فذهب الصوفية الى ان الأصل هو الوجود المطلق الذي هو
الواجب الوجود لذاته وهو الله سبحانه الواحد الأحد والمهيات كلها عوارض
وشئون واعتبارات وتنزلات لهذا الوجود المطلق الواحد فكانه انبسط
الى الموجودات كلها والمهيات عوارض تعرض له كشيء واحد تلون كل جزء منه
بلون آخر فيكون الوجود واحداً او الموجود واحداً وعلى هذا لا يكون وجودات
خاصة ولا افاضة بل الموجودات كلها مظاهر ومرايا لحضرة الوجود المطلق
وذهب الباقي الى ان الأصل هو الماهية والوجود عارض الا الوجود الواجب
لذاته المغاير لساير الوجودات الخاصة الفائضة من جناب الحق تعالى شأنه
على المهيات الممكنة مغايرة ذاتية لا اشتراك بينه وبينها الا باللفظ ثم ههنا
معنى آخر انتزاعي محض منشأ انتزاعه نفس ذات الواجب تعالى نفسه وفي الممكنات

منشا

منشاء انتزاعه قيامها بالمهيات وهذا الوجود الانتزاعي وجود مطلق شامل
للواجب والممكن بالاشتراك المعنوي لكنه انتزاعي محض مصحح لحمل الوجود اشتقاقاً
هذا وما ذهب اليه الصوفية باطل بالبداهة العقلية اذ لا شك ان الأشياء موجودة
بالوجود لا الوجود بالأشياء وايضاً لا شك ان الأرض موجود والسماء موجود آخر
وكذا زيد وعمرو وساير الأشياء وايضاً الوجود المطلق بلا تخصص وتعين كيف يكون
بل الحق ان الوجود المتعين بنفس ذاته الأحدية هو وجود الواجب لذاته وما سواه
وجودات خاصة منتسبة اليه فائضة من جنابه سبحانه عارضة للمهيات الممكنة وعروضها
كلم ع هو وجوده وهذه الافاضة هي الايجاد والخلق والصنع والا لكان القرآن
من اوله الى آخره بلا معنى لان مداره على الخلق والصنع وعلى تقدير كون
الأشياء شئوناً ومظاهر لا معنى له الا على تأويل بعيد **الثاني** انه تعالى ليس بجوهر
ولا يوصف بجوهر ايضاً لما ذكرنا ان الجوهر مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع فحقيقته شيء ذو وجود لا نفس الوجود القائم بذاته ولذاته فلا يكون
جوهراً ولا موصوفاً به والا لكان له تعالى مهية نعم اذا لم يؤخذ في حد الجوهر المهية
وحد بانه الموجود لا في موضوع ولم يعتبر في الموجود ايضاً الشيء المتصف بالوجود

الذي هو وجوديته بل اعتبر مطلقاً كما يقال للواجب موجود امكن دخوله تعالى

تحت الجوهر كما يقوله النصارى ويطلقون عليه الجوهر الغير المتناهي لكن لما

لم يرد في الشرع اطلاق الجوهر عليه تعالى فلا حاجة الى هذه التكلفات وايضاً

لو اطلق كان محض اشتراك اللفظ كما يظهر بادنى تأمل الثالث انه تعالى لا

يدركه العقل ولا الوهم ولا الخيال ولا الحس لانه عين الوجود المعرى عن

المهية وما يدركه العقل هو المهية المجردة عن الوجود وعن اللوازم الخارجية

راساً ولما لم يكن تعالى ماهية وراء الوجود العيني فلا يمكن ان يدركه تعالى

العقل وكذا الوهم والخيال يدركان الاشياء معرى عن الوجود مع بعض

اللوازم الخارجية فلا يدركانه تعالى والحواس الآخر لا تدرك الا الاجسام

والجسمانيات الموجودة في الخارج التي لها ماهيات وراء الوجود فلا تدركه

تعالى البتة ولذا لا يمكن معرفته تعالى الا بالصفات الاضافية كالخالقية

والرازقية والصانعية والمبدائية والاعتبارية كالموجودية والواجبية وهذه

هي معرفة بالوجه لا بالكنه اصلاً لا عقلاً ولا وهماً ولا تخيلاً ولا احساساً من الحواس

الا على راي بعض المتاخرين القايل بالسريان صريحاً ومع ذلك ذهب الى ان الوجود

لا يتصور

لا يتصور ولا يحصل في الذهن بالصورة الذهنية بل يدرك بنفس ذاته بالعلم

الحضوري لان كل احد يعرف نفسه بوجود نفسه بنفسه لا بصورته بالعلم الحضوري

وذهب الى ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الواجب والممكن مشترك معنوي

وهو واحد مع انكاره للوجود الاعتباري الانتزاعي ومن هذا يلزم ان من

عرف نفسه بوجود نفسه فقد عرف ربه بالكنه قال وهذا معنى قوله عليه السلام

من عرف نفسه فقد عرف ربه وما ذهب اليه الصوفية او هو بادنى تغيير

وتطبيق على القواعد الحكمية والعقلية تقريباً الى مذاق العلماء الرابع

انه تعالى واحد لا شريك له لانه لو كان له شريك فلا بد ان يكون هو ايضاً

واجب الوجود لذاته والا لكان ممكناً لانحصار الموجود في الواجب

والممكن بالقسمة العقلية وكان معلولاً لامكانه فلم يكن شريكاً بل معلولاً

له تعالى واذا كان واجباً وجوده لذاته لا بد ان يكون عين الوجود والا

لكان مهية متصفة بالوجود وكل اتصاف لا بد له من علة يجعل الموصوف

متصفاً بالصفة عرفت سابقاً انه محال ان يكون المهية المعراة عن

الوجود علة للوجود بالبديهة واذا كان عين الوجود فاما ان يكون

محض الكفر والطغيان اعاذنا الله منه فكانه قريب مما ذهب اليه ح

هذا الوجود عين وجود الواجب تعالى شأنه او غيره فان كان عينه فلا يكون
اثنين لان الوجود الحقيقي الواحد المتعين بنفس ذاته الاحدية لما كان
واحدا فكيف يصير اثنين وان كان غيره فيكون وجودان حقيقيان
متعينان بنفس ذاتيهما مشتركان في وجوب الوجود ولا معنى لوجوب
الوجود الا الوجود المتأكد لا النسبة بين ذاته ووجوده والا لكان له
ذات ووجود متغاير فلا يكون وجوده عين ذاته هف فظهر ان
وجوب الوجود هو الوجود المتأكد فلزم ان يكونا وجودين متعينين مشتركين
في وجود واحد متأكد فاما ان يكون هذا الوجود الواحد غير ذينك الوجودين
فيكون عارضا لهما وهما موجودان بذلك الوجود فيكونان ماهيتين وهذا
وجودا لهما وهذا خلاف المفروض وان لم يكونا مشتركين في وجوب الوجود
فاما ان لا يكون احدهما واجب الوجود او كلاهما وكلاهما خلاف الفرض
فظهر ان فرض الاثنينية في الاله تعالى شأنه على تقدير عينية الوجود
يحتاج الى تعمق وتأمل واما توحيده تعالى شأنه على هذا التقدير فلا يحتاج
الى تأمل بل في غاية الظهور **ونحن** نذكر براهين التوحيد ههنا بعون

الحمد

الحمد الحميد **الاول** برهان التمانع وهو المذكور في قوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا واشار اليه ابو عبد الله عليه السلم في حديث
الزنديق المشهور بحديث الفرجة من قوله عليه السلم لا يخلو قولك انهما اثنان
من ان يكونا قديمين قويين او يكونا ضعيفين او يكون احدهما قويا والآخر
ضعيفا فان كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه وينفرد بالتدبير وان
زعمت ان احدهما قوي والآخر ضعيف ثبت انه واحد كما نقول للعجز
الظاهر في الثاني وتقريره موقوف على مقدمة هي ان لعالم الامكان
لا بد من خالق واجب لذاته وقد ثبت بالبرهان سابقا وسنثبته لاحقا
ايضا وهذا الواجب الوجود لذاته الخالق للعالم لا بد ان يكون تام الفاعلية
في الايجاد من غير ان يكون له قوة منتظرة في الايجاد والا لما كان خالقا
وحده بل مع ذلك الآخر فيكون الخالق مركبا لا بسيطا وقد ثبت ان
الخالق لا بد ان يكون واجب الوجود لذاته لاستحالة الدور والتسلسل وقد ثبت
ان من لوازم وجوب الوجود ان لا يكون مركبا لان التركيب من لوازم
الامكان هذا خلف فثبت ان الواجب لذاته الخالق تام الفاعلية

في ايجاد الممكنات مستقل فيه قوي عليه فبعد الاستعداد التام
الذي للممكنات المبدعة من كونها بعد العدم الواقعي الدهري وللممكنات
الكائنة الفاسدة من كونها بعد العدم الزماني على وفق استعدادات
موادها لا تتخلف الايجادات الامكانية باجمعها عن هذا الواجب لذاته
الخالق والا لما كان تاما مستقلا قويا بل كان موقوفا على امر وجودي
او عدمي كرفع فعل الواجب الآخر المفروض وجوده واياما كان ظهر
فساده فثبت ان صدور اي ممكن كان من الواجب لذاته الخالق
واجب لا يتخلف عنه اصلا والا لما كان واجبا لذاته فالواجب لذاته
لا بد ان يكون فاعلا مستقلا بالتاثير في ايجاد اي ممكن كان وفي
اخراجه من القوة الى الفعل ومن امكان الحصول الى وجوب الحصول
بالفعل اذا تقرر هذه المقدمة فنقول لو فرضنا الواجب لذاته
الفاعل لنظام الوجود اثنان لزم ان يكون كل ممكن موجود معلولا
لعلتين مستقلتين وتوارد علتان مستقلتان بالتاثير والايجاد
تامتان فيهما على معلول واحد شخصي وهذا مع انه باطل للزوم صدور

وجود

وجود شيء واحد شخصي عن اثنين ولزوم ايجاد الموجود يوجب التنازع
والاختلاف والفساد كما قال عز من قائل لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وكما اشار اليه عليه السلام بقوله فان كانا قويين فلم لا يدفع
كل واحد منهما صاحبه وينفرد بالتدبير واراد بالقوي المستقل
بالتاثير والايجاد وعلى هذا التقرير فالظاهر انه لا يرد عليه شيء من
الايرادات التي منها ما اورده الشيخ في التعليقات ولاجله نسب الدليل
الى الركاكة والسخافة وتقرير المقدمة على ما قررنا ايضا غير ما قرره القوم
البرهان الثاني برهان الفرجة وهو اعم ماخذا مما سبق للزوم المدعى
على اي تقدير وتقريره انه لو فرض انهما اثنان فلا يخلو اما ان يكون كل
واحد منهما مستقلا بالتاثير والايجاد وقويا عليهما او يكون احدهما قويا
والآخر ضعيفا او يكون كلاهما ضعيفين لكن بالاجتماع صارا مستقلا
بالتاثير والايجاد قويا عليهما واجب الوجود لذاته فوجوب وجود هذا بالنسبة
الى ذاك ووجود ذاك بالنسبة الى هذا فيكونان ممكنين في وجوب
الوجود وهذه ثلثة اقسام **اما القسم الاول** فظهر فساده من انه يلزم توارد

علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي ويلزم التنازع والاختلاف والتمانع
من كل واحد للآخر وايجاد الموجود ووجود الموجود بايجادين وكلها باطل
واما القسم الثاني فايضاً ظاهر الفساد للعجز الظاهر في الضعيف كما
ورد في حديث الفرجة ولظهور انه ليس بواجب الوجود لذاته لتخلف لوازمه عنه
كما قررنا في المقدمة الممهدة واما القسم الثالث ففساده ايضاً لوجهين
الوجه الاول انه لو كانا اثنين ضعيفين فلا يخلوا اما ان يكونا متفقين
من كل جهة او متفرقين من كل جهة فان كانا متفرقين لزم ان لا يكون
الخلق منتظماً والفلك جارياً والتدبير واحداً ولم يكن كل ما يحدث
في السماويات من الاوضاع الفلكية يحدث على وفقه الامور الارضية
الكائنة الفاسدة الظاهرة المحسوسة لكل احد مثل ان كلما قرب الشمس من
سمت الراس يحدث الحرارة في الهواء وكلما بعدت يحدث البرودة
واذا وصلت الى الاعتدال الربيعي حدث النضارة والخضرة والخفية
التي لا تعد ولا تحصى والمحسوس خلافه من الاتساق والانتظام على نسق
واحد وتطابق الاوضاع السماوية والحوادث الارضية على النظام التام

بينهما

بينهما فدل على ان المدبر لهما واحد وعلى ان ما ذهب اليه الثنوية باطل
من ان خالق الخير وذاك خالق الشر وكذا ساير المذاهب الباطلة
للثنوية من المجوس مثل القائلين بالنور والظلمة الذي دل على بطلانه انتظام
ظلمة الليل ونور النهار وقد اشار الى كل ما ذكرنا في الخبر بقوله والليل
والنهار والشمس والقمر فظهر بطلان شق الافتراق واما لو كانا
اثنين متفقين فلما كانا اثنين فلابد فيهما من ما به الافتراق والامتياز
والا لما كانا اثنين ولما كانا متفقين فلابد فيهما من ما به الاشتراك
ذاتي وعرضي ولما كان كل ما به الاشتراك عرضي يستند الى ما به الاشتراك
ذاتي فبالاخرة ينتهي الى ما به الاشتراك الذاتي فاجتمع في كل منهما
ما به امتياز وما به اشتراك ذاتيان ولزم التركيب في ذات الواجب لذاته
وقد عرفت فساده من ان لوازم الوجوب الذاتي عدم جواز تركيبه لان
التركيب من لوازم الامكان المحتاج الى العلة وعدم جواز الحاجة
الى العلة في الواجب لذاته ومع ذلك ففيه فساد آخر بوانه اذا كان
جزئان فهذان الجزئان اما ان يكونا موجودين او لا فان لم يكونا موجودين

او احدهما لا يكون موجودًا لزم ان يكون المعدوم جزءًا للموجود الواجب لذاته
وهو ظاهر البطلان وان كانا موجودين فاما ان يكونا قديمين اولا
فان لم يكونا قديمين او احدهما لا يكون قديمًا لزم ان يكون الحادث
جزءًا للقديم الواجب لذاته وهذا ايضًا ظاهر البطلان وان كانا قديمين
فاما ان يعرض لهما هيئة صورية صارا بها شيئًا واحدًا اولا فان
عرض لهما هيئة صورية فلا بد ان تكون موجودة والا لزم ما قلنا وان
كانت موجودة لزم ان يكون له ثلثة اجزاء موجودة قديمة وان لم تعرض
فله جزءان موجودان قديمان منفردان بالوجود فلزم من فرض الاثنين
على التقدير الاول خمسة وعلى التقدير الثاني ثلثة كما هو المذكور في
الحديث لانه اقل ما لا بد اثنان هما به الامتياز وواحد ما به الاشتراك
فلزم من فرض الاثنين لاجل الفرجة التي بينهما وهي ما به الاشتراك باعتبار
ان الفرجة بين الطرفين مع ملتصقة متلبسة بهما كما به الاشتراك بخلاف ما به
الامتياز المنافر نافي احدهما للآخر ثلثة فان فرضت وادعيت ثلاثة
لزمك ما قلت في الاثنين وعلى قياسه من ثلثة ما به امتياز وواحد به

الاشتراك

اشتراك بين الثلثة اربعة حتى يكون بينهم اي بين الاربعة التي
لزمتك على قياس ما قلت في الاثنين فرجة هي ما به الاشتراك بين
الاربعة فيكونوا خمسة ثم تتناهى في العدد الى ما لا نهاية له في الكثرة
وهذا هو معنى الخبر بما لا مزيد عليه وحله وبيان معناه لا ما ذكره بعض
الاعلام رضي الله عنه ورحمه من ان الفرجة عبارة عن ما به الامتياز
لانه فاسد اما اولًا فلعدم مناسبة الفرجة لما به الامتياز واما ثانيًا
فلانه اذا فرضت ثلثة كيف يلزم خمسة مع ان ما به الامتياز ثلثة وما به
الاشتراك يكفي كونه واحدًا ومن اين يلزم ما به اشتراكان وكانه لما عجز
في حل قوله فان ادعيت ثلثة لزمك ما قلت في الاثنين حتى يكون بينهم
فرجة فيكونوا خمسة فقال ما قال وحله ما ذكرنا وهذا القائل العلامة
ايضًا لو فسره على نحو ما فسرنا زال الاشكال عن تقريره وبقي تفسير الفرجة
بما به الامتياز بلا مناسبة ولكن امره كان هينًا لامكان تغيير ما به باعتبار
معناها الاصلي الذي هو الانفراج وابعاد امر عن آخر وهو ما به الامتياز
لا ما به الاشتراك وعلى ما قررنا فحديث الفرجة دليل واحد لا ثلثة دلائل

كما فعله بعض الفحول ولزم عليه قصور بعض الادلة والحق انه يمكن ان يقرر
القسم الاول دليلا تاما وكذا الشق الثاني من القسم الثالث
لا غير لكن الظاهر انه دليل واحد وعلى اي تقدير فيتوقف على
المقدمة التي ذكرنا في الاستدلال من ان كل ما به اشتراك عرضي يستند
الى ما به اشتراك ذاتي وبها ينحل ايضا شبهة ابن كمونة المشهور بافتخار
الشياطين عن البرهان المشهور على التوحيد سيجيء مفصلا الوجه الثاني
في ابطال القسم الثالث انه اذا كانا اثنين متكافيين في وجوب
الوجود ويكون وجوب هذا بالنسبة الى ذاك وذاك بالنسبة الى
هذا فلا هذا واجب الوجود لذاته وحده ولا ذاك واجب الوجود لذاته
وحده بل كلاهما واجبا الوجود ومتكافيان فيه وهذا باطل ايضا
كالقسمين السابقين وبيان البطلان موقوف على ثلثة مقدمات
المقدمة الاولى ان واجب الوجود لذاته لا علة له كما مر لانه
ان كان لواجب الوجود علة في وجوده بها وكل ما وجوده بالشيء
فاذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له وجود وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره

ولم يجب

ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته فبين انه ان كان الواجب
الوجود بذاته في ذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته فقد ظهر
ان واجب الوجود لا علة له المقدمة الثانية انه لا يجوز ان يكون
شيء واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره لانه ان كان يجب
وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد دون غيره وكل ما لا يجوز ان يوجد دون
غيره فيستحيل وجوده واجبا بذاته ولو وجب بذاته لحصل ولا تاثير
لايجاب الغير في وجوده والذي يؤثر غيره في وجوده فلا يكون واجبا
وجوده في ذاته المقدمة الثالثة ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته
فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا
من العدم واذا عدم حصل له العدم متميزا من الوجود فلا يخلو اما
ان يكون كل واحد من الامرين يحصل له عن غيره او لا عن غيره
فان كان عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل عن غيره ومن
البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز غيره وكذلك
في العدم وذلك لان هذا التخصيص اما ان يكفي فيه ماهيته الامر او لا

يكفي فيه مهيته فان كانت مهيته يكفي لاتي الامرين كان حينئذ يكون حاصلا
فيكون ذلك الامر واجب المهية لذاته وقد فرض غير واجب هف وان
كان لا يكفي وجود ماهيته بل امر يضاف اليها وجود ذاته فيكون وجوده
لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو علته فله علة وبالجملة فانما يصير احد
الامرين واجبا له لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فبعلة هي علة
وجودية واما المعنى العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي وعلى
ما علمت فنقول انه يجب ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها
فانه ان لم يكن واجبا كان عند وجود العلة وبالقياس اليها ممكنا
ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير مختص باحد الامرين وهذا
محتاج من راس الى وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود عن العدم
او العدم عن الوجود بعد فيكون ذلك علة اخرى وتمادي الكلام
الى غير النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لا يكون مع ذلك قد تعين له
وجود فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية
في العلل فقط بل لانه لم يوجد بعد ما به تخصص وقد فرض موجودا فظهر

ان كل

ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب بالقياس الى علته وبهذا
البيان يمكن ابطال الاولوية الذاتية والغيرية بادنى تامل وتعمق
ويكون تنبيها على بداهة بطلانه لو كان بديهيا على ما هو الحق اذا
تقرر هذه المقدمات فنقول لا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافيا
لواجب وجود آخر حتى يكون هذا موجودا مع ذاك وذاك موجودا مع
هذا وليس احدهما علة للآخر بل هما متكافيان في امر لزوم الوجود لانه
لا يخلو اذا اعتبر ذات احدهما بذاته دون الآخر اما ان يكون واجبا بذاته
او لا يكون واجبا بذاته فان كان هو واجبا بذاته فلا يخلو اما ان يكون له وجوب
ايضا باعتباره وقياسه مع الثاني فيكون الشيء واجب الوجود لاجل
غيره وهذا محال كما عرفت واما ان لا يكون له وجوب بالآخر فلا يجب ان
يتبع وجوده وجود الآخر ويلزمه بل لا يكون لوجوده علاقة بالآخر حتى
يكون انما يوجد اذا وجد الآخر واما ان لا يكون واجبا بذاته اذا
اعتبر بذاته فيجب ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الآخر
وبالنظر اليه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون الآخر كذلك او لا يكون

كذلك فان لم يكن كان كما تقدم في الفساد وان كان كذلك فلا يخلو
اما ان يكون وجوب الوجود لهذا من ذاك وذاك في حد امكان الوجود
او في حد وجوب الوجود فان كان وجوب الوجود لهذا من ذاك وذاك
في حد وجوب الوجود ليس وجوب وجود ذاك من نفسه ولا من ثالث سابق
بل من هذا كان وجوب وجود هذا شرطا فيه وجوب وجود ما يحصل بعد وجوب
وجوده تعديه بالذات وهذا دور ظاهر وتقدم للشيء على نفسه ولم يحصل وجوب
وجود البتة لان وجوب الوجود ليس من ذاتهما كما هو المفروض ولا من
ثالث كما في التلازم الذي بين معلولين لعلة واحدة وان كان وجوب الوجود
لهذا من ذاك وذاك في حد امكان الوجود ويكون ذات ذاك في حد الامكان
مفيدا لهذا وجوب الوجود وليس له حد الامكان مستفادا من هذا بل الوجوب
فيكون العلة لهذا امكان وجود ذاك وامكان وجود ذاك ليس علته هذا
فيكونان غير متكافيين لان وجوب هذا الامكانه مستفاد من امكان ذاك
امكانا ذاتيا له غير مستفاد من ذات هذا ولا من وجوبه فما هو علة بالذات
ومعلول بالذات لا يكونان متكافيين وايضا اذا كان امكان وجود

ذاك

ذاك علة لايجاب وجود هذا يلزم ان لا يتعلق وجود هذا بوجوده بل بامكانه
فيجب ان يجوز وجوده مع عدمه وقد فرضنا هما متكافيين في الوجود هذا خلف
وايضا يلزم ان يكون بالقوة مفيضا للفعل والعدم مفيدا للوجود لان
الامكان امر عدمي بالقوة فظهر ان الواجبين ليس يمكن ان يكونا متكافيين
في لزوم الوجود ولا بد في التلازم بين الشيئين من كون احدهما علة موجبة
الآخر او كونهما معا معلولي علة ثالثة فلا يجوز كونهما واجبي الوجود واعلم انه
لا بد هيهنا من التنبيه على امور الاول ان كلا من الوجوب والامكان
والامتناع يتصور بحسب المفهوم ان يكون بالذات وبالغير وبالقياس
الى الغير فهذه تسعة اقسام لكن الفحص والبرهان ابطلا كون الامكان حاصلا
بالغير وذلك لان موضوع الامكان بالغير اما الممكن بالذات فيلزم ان
يكون شيء واحد حاصلا بالذات وبالغير جميعا وقد ثبت بطلانه بمثل ما مر
واما الواجب بالذات او الممتنع بالذات فيلزم انقلاب الحقيقة وزوالها
بالذات فبقي الاقسام الباقية فموضوع الوجوب بالغير ليس الواجب بالذات
كما مر ولا الممتنع بالذات والا لزم التناقض بل الممكن بالذات لان

معناه ما لا ضرورة له في الوجود والعدم لا ايجابا ولا ضرورة فيهما لان الامكان
حالة استعدادية نسبته الى الضرورة نسبة النقص الى التمام وكذا موضوع
الامتناع بالغير لا يكون الا الممكن بالذات دون الممتنع بالذات والواجب
بالذات على قياس ما مر واما الوجوب بالقياس الى الغير فلا يكون الا بحسب التقدير
بالقياس الى ما يلزمه او يستلزمه او معنى الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة
تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان
ذلك الغير يابى في ذاته الا ان يكون لذلك الشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء
ذاتي او بحاجة ذاتية لاجل وجود تعلقي فلكل من العلة التامة ومعلولها وجوب
بالقياس الى الآخر بهذا المعنى فوجوب العلة بالقياس الى المعلول عبارة عن
استدعائها بحسب ان وجوبه لها بان يكون هي تماما وجب وجوده سواء
كان بذاتها او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى العلة كونها بتماميتها
ما بابيه الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن
ان للمعلول وجوبا مستفادا من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه ويعبر
بالوجوب بالغير واما الموضوع للامكان بالقياس الى الغير فانما يتحقق في

الاشياء

الاشياء بالقياس الى اشياء ليست بينهما علاقة العلية والمعلولية كحال
الواجب بالذات الى واجب وجود آخر مفروض او لازمه او معلوله وكحال
الممتنع بالذات بالقياس الى ممكنات موجودة واما موضوع الامتناع
بالقياس الى الغير فهو ايضا قد يكون واجبا بالذات كما اذا اعتبر حاله
بالقياس الى نقائض تجب به او تجب بالقياس اليه كحاله بالقياس
الى عدم العقل الاول وقد يكون ممكنا بالذات كما في حال الممكن بالقياس
الى نقيضه او نقيض علته وقد يكون ممتنعا كحال نقيض الواجب بالذات
بالقياس اليه والى لوازمه ومعلولاته اذا تقرر هذا كما قرره القوم فما
ذكرنا في البرهان من محالية كون الشيء واجب الوجود بذاته ووجوب الوجود
لاجل غيره ظاهر سواء كان وجوب وجوده بالغير او بالقياس بالغير اذ كلاهما
محالان في هذا الفرض مع انه لو كان بالغير كان هذا معلولا لذاك
ومحاليته كانت في غاية الظهور وان الثاني ايضا محال لا لكان
لا في تلك الغاية وظهر من هذا البرهان ايضا ان التلازم والتكافؤ
في التحقيق لا يتحقق في شيء والا ولابد له من علة مقتضية ويكون اما

الكن مسلم

بينهما او بين معلولها او بين معلولين لهما لا كيف اتفق بل من حيث
تقتضي تلك العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة ما لكل واحد منهما بالآخر او كل
شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما
بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ولا وجوب له
بالقياس اليه ويمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الآخر ولهذا لا
يتحقق هذا التلازم والتكافي الذي هو التلازم العقلي او الخارجي
بين الواجبين المفروضين بان يكون كل منهما يستدعي بحسب الذات وجود
الآخر ويابى الانفكاك عنه وهذا بعينه كان معنى الوجوب بالقياس
الى الغير لا الوجوب بالغير كما عرفت **الثاني** ان كثيرا من الناس ومنهم
ابو البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب الاشراق واكثر
المتكلمين ذهبوا الى ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة
للآخر ربما يكون من غير ان يوجب الارتباط ثالث ويتمثلون في
ذلك بالمتضايفين وذلك لعدم تفطنهم لما ذكرنا من ان التلازم
والتكافي في الوجود لا يكون ولا يمكن في حال الا يتعلقان بذاتك

المتكافيان

المتكافيان بعلة خارجة بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات
او يكون هناك سبب خارج آخر وعلة خارجة يوجبهما جميعا بايجاب
العلاقة التي بينهما كما في التلازم في الوجود الخارجي كما بين الهيولى
والصورة فان العلة كلا منهما الخارجة وهي المفارق اوجب الهيولى
والصورة واوجب كلا منهما بالتعلق بالآخر بان اوجب الهيولى واوجدها
بتوسط ماهية الصورة وصارت الصورة باعتبار ماهيتها علة بل
جزء علة لوجود الهيولى واوجب الصورة واوجدها بتوسط الهيولى
بان جعلها علة لتشخص الصورة فصارت الصورة علة باعتبار
ماهيتها لا باعتبار وجودها وتشخصها لوجود الهيولى وصارت الهيولى
علة لتشخص الصورة فاوجبهما بايجاب العلاقة بينهما من غير ان يكون
دائرا ابدا او يكون العلة الخارجة يوجب العلاقة بايجابهما كما في التلازم
في التعقل كتلازم المضايفين وبيانه انا نقول ان كان المراد
من المتضايفين هما الموصوفان فكل منهما محتاج لا في ذاته من حيث
هي هي بل في صفته التي تسمى مضافا الى ذات الآخر وهذا لا يكون

دورا وان كان المراد البسيطين الحقيقيين فكل منهما محتاج في ذاته الى
الآخر بل الى مادته او موضوعه وهو ايضا ليس بدور محال وان كان
المركبين المشهورين المأخوذين من الصفة والموصوف معا فكل
منهما محتاج لا في كله بل في جزئه الى الآخر لا في جملته بل في بعضه الغير
المحتاج الى الجملة الاولى وههنا ايضا لا يلزم الدور لاختلاف الجهة
في الافتقار وظهر من هذا البيان بطلان ما تمسكوا به من التمثيل
بالمتضائفين لانك علمت ان المتضائفين على اي وجه اخذ ليس التلازم
بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الآخر ولا على سبيل الدور وظهر
ان المتكافيين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او كلاهما معلولين
لعلة ثالثة كذلك لا مطلقا فلا يمكن ان يكونا واجبي الوجود لذاته
الثالث انه قد عرفت ان المتكافيين المتلازمين اذا كان التكافي
باعتبار ذاتيهما وحقيقتهما الخاصة بان يكون احدهما مع الآخر فكان
وجودهما وجودا نسبيا تعلقيا كوجود الاضافات والاعراض والصور
المنطبعة لا يمكن ان يكونا واجبي الوجود للحاجة الظاهرة فيهما الى العلة

وان لم يكن التكافي باعتبار ذاتيهما ونحو وجودهما الخاص فلا يكون
بينهما علاقة ومعية ذاتية الا باعتبار امر طارئ عرض بعد تقرر وجودهما
الخاص كحال المتضائفين اللذين عرضت لهما الاضافة بعد وجودهما
كالربان مع السفينة وصاحب الدار مع الدار فان لكل من
الطرفين وجودا خاصا لا يكون بحسبه متعلقا بالآخر ولا معه بل
لحوق صفة بحسبها كان مع الآخر وهذا على قسمين احدهما
ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا كالأب والابن والصانع
والمصنوع فانهما ليسا متكافيين في اصل الوجود بل في صفة لاحقة
لهما هي معنى الأبوة والبنوة ومعنى الصانعية والمصنوعية فهذا
القسم وان كان وجود احدهما الخاص به متعلقا بالآخر لكن ليس
متعلقا به من حيث هو متكافئه ومن حيث يكون معه بل من حيث
ذاته المتقدمة عليه بالذات وبسبب المعية الطارئة والعلاقة العقلية
هو العلة لوجوده الخاص المتقدم وثانيهما ان لا يكون احدهما
علة للآخر ويكون العلاقة عارضة لهما لازمة او غير لازمة وفي

هذا القسم لابدّ ان يكون العلّة الاولى للعلاقة امراً خارجاً عنهما
موجوداً لذاتيهما وبتوسطهما للعلاقة العرضية فلا تكافي في هذين
القسمين من الشق الثاني الا بالعرض سواء كان لازماً او مفارقاً
فلا يجري في الواجبين لانهما لو كانا بالذات ففي نحو الوجود الخاص
لظهور الحاجة الى الغير المنافي للوجوب الذاتي في المتكافيين بالعرض
لانه لابد فيهما من علة البتة سواء كانت العلة في احدهما او خارجاً
عنهما وعلى كلا التقديرين يكونان من حيث التكافي معلولين فلا
يكونان واجبين لذاتيهما الرابع استدل بعض المشتهرين بالفضل
على توحيد الواجب انه لو وجد واجبان فلا يخلو اما ان يجوز انفكاك
احدهما عن الآخر او لا يجوز فان جاز يلزم جواز عدم الواجب وهو
محال وان لم يجز كان بينهما تلازم عقلي والتلازم يقتضي معلولية
الواجب وهو محال فتعدد الواجب محال والغلط انما نشاء
فيه من الاشتباه بين معنى الامكان الذاتي والامكان بالقياس
الى الغير والمنافي للوجوب الذاتي انما هو المعنى الاول دون

الثاني كما عرفت سابقاً وايضاً لو كان بينهما تلازم كان تلازماً
خارجياً لا عقلياً الا ان يريد بالعقلي الاعم لا الخاص الخامس
انه قال غياث الحكماء يمكن تحرير الدعوى وتقرير الدليل بوجه اخصر
لان الحاصل من هذا الكلام المبسوط والمستفاد منه ان المتكافيين
هما اللذان يكونان متلازمين في الوجودين وكانا شيئين
ولم يكن احدهما علة كافية لصاحبه كالمتضائفين تضايفاً
حقيقياً مثل الابوة والبنوة فتحرير الدعوى ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون مكافياً لموجود آخر لا الواجب ولا الممكن وفي تقرير
الدليل على ما احسبه يكفي ان يقال ان كل واجب موجود بقطع
النظر عن غيره وبغير تصور غيره ولا شيء من المكافي بموجود بقطع
النظر عن غيره وبغير تصور غيره فلا شيء من الواجب بمكافي ويستفاد
من هذا الوجه انه غير مضاف اما الصغرى فلما مضى واما الكبرى
فلما يظهر من المعنى المراد من التكافي واعترض عليه بعض اجلة
فضلاء العصر بوجوه الاول ان الاختصار الذي ادعاه في

تحرير الدعوى لا يظهر المحصل **والثاني** ان الظاهر ان المراد بالتكافؤ في
التلازم بحسب الوجود الخارجي لا التلازم بحسب الوجودين **والثالث**
ان قوله ان كل واجب موجود بقطع النظر عن غيره ان اراد انه
موجود وان قطع النظر عن تاثير غيره في وجوده فهو مسلم لكن لا
ينفع في المرام كما لا يخفى وان اراد انه موجود وان لم يكن غيره
موجودا ففساده ظاهر على راي الحكماء القائلين بوجود اللوازم
الممكنة لذاته تعالى الا ان يخص الغير بالغير الذي لا يكون معلولا
وهو مع كونه خلاف ظاهر اللفظ فيه انه ممنوع بل هو اول المسئلة
والرابع ان قوله بغير تصور غيره مما لا وجه له لانه اما لنفي التلازم
بحسب الوجود الخارجي فظاهر ان هذا التلازم لا دخل فيه للتصور
واما لنفي التلازم بحسب الوجود الذهني وهذا التلازم انما يستدعي
كون تصور احتياج كل منهما في وجود احدهما في الخارج بدون تصور
الآخر والحاصل في الواجب هو وجوده في الخارج بدون تصور
غيره فلا يتم التقريب ولا يخفى انه لا يرد عليه من الاعتراضات

الاربعة الا الثالث اما الاول فظاهر لان محصل الاختصار ليس
الا الاختصار وهو حاصل واما الثاني فلانه مراده تعليم التكافؤ
لكلا القسمين من التلازم في الوجود الخارجي والتلازم في التعقل
لان المتكافيين هما المتلازمان في الوجودين معا وان كان
الظاهر المراد في الواجب هو الاول لكن مراده نفيه في الواجب
بكلا قسميه وان كان الثاني ظاهر النفي فيه وغير مراد فيه واما
الرابع فلما ظهر من جواب الثاني من ان مراده نفي القسمين
لا نفي الاول فقط حتى لا يتم التقريب بل يستظهر نفي القسمين
في بيان ابطال التكافؤ في الواجب وان كان الثاني ظاهر
النفي وغير مراد واما الثالث فما ذكره فيه ايضا من كونه خلاف
ظاهر اللفظ غير ظاهر هذا **البرهان الثالث** على اثبات التوحيد
انه لو كان الواجب الوجود اثنان لكان وجوب الوجود اما حقيقة
جنسية بالنسبة اليهما منقسمة على سبيل انقسامها بالفصول او
على سبيل انقسامها بالعوارض واما حقيقة نوعية بالنسبة اليهما

مختلفة باختلاف العوارض والتشخصات واما عرضا عاما بالنسبة
اليهما ويكون هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام
الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود
منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الشركة بينهما في هذا
المعنى العرضي والافتراق بصرف حقيقة كل منهما كما هو شبهة ابن كمونة
المشهور بافتخار الشياطين لابتداء شبهة هي ثلمة في اصل هو ام جميع
الاصول والاديان والعقائد الحقة الذي ما انكره الكفار والمشركون
الفجار لا لابتداء شبهة عويصة وعقدة شديدة عجزت الاذكياء من حلها
واشتهاره بها لخطورها ببال كل احد وعدم اشكال في حلها بعد الرجوع
الى البرهان فهذه ثلثة احتمالات كلها باطلة على تقدير فرض الاثنينية
فالتوحيد حق **اما الاول** فهو ان يكون طبيعة جنسية فلانه من المعلوم
ان الفصول لا يدخل في حد ما قام الجنس فهي لا تفيد الجنس حقيقة
وانما يفيده القوام بالفعل وذلك كالناطق فان الناطق لا يفيد
الحيوان معنى الحيوانية بل يفيده القوام بالفعل ذاتا موجودة خاصة

فيجب

فيجب ايضا ان يكون فصول وجوب الوجود ان صحت بحيث لا يفيد وجوب
الوجود حقيقة وجوب الوجود بل يفيد الوجود بالفعل وهذا محال من وجهين
احدهما انه ليس حقيقة وجوب الوجود الا نفس تأكد الوجود لا كحقيقة
الحيوانية التي هي معنى غير تأكد الوجود والوجود لازم لها او داخل
عليها كما علمت فاذن افادة الوجود لوجوب الوجود هي افادة نفس
حقيقته ضرورة وافادة شرط من حقيقته وقد عرفت منع جواز هذا
فيما بين الفصل والجنس **والوجه الثاني** انه يلزم ان يكون حقيقة
وجوب الوجود متعلقة في ان يحصل بالفعل بموجبه فيكون المعنى
الذي به يكون الشيء واجبا يجب وجوده لغيره وانما كلامنا في وجوب
الوجود بالذات فيكون الواجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وقد
ابطلنا هذا فظهر ان انقسام وجوب الوجود الى تلك الامور لا يكون
انقسام المعنى الجنسي الى الفصول ولما كان انقسامه بالاعراض
وعروض الاعراض له انما يكون بعد تحصله بالفصول لانه طبيعة
مبهمة غير محصلة لا يقبل الوجود ولا يمكن قبوله ايضا الا بعد تحصلها

بالفصل تبين ان المعنى الذي يقتضي وجوب الوجود لا يجوز ان
يكون معنى جنسيا ينقسم بفصول واعراض **واما القسم الثاني**
وهو ان يكون وجوب الوجود طبيعة نوعية ويكون نوعا لافراده
فباطل لوجوه ثلثة احدها ان تكثر افراد النوع الواحد انما يكون
بالمشخصات ونسبة المشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس
في انه لا يفيد المعنى النوعي بل انما يفيد وجوده فيلزم في هذا الشق
مثل ما لزم من لحوق الفصل الشق الاول من المحال وثانيها انه
يلزم كون وجوب الوجود حاصلا لا بنفسه بل بغيره بمثل ما مر وثالثها انه
يلزم كون واجب الوجود متعلقا بالمادة وذلك لان تكثر المعنى
النوعي لا يمكن ان يحصل باللوازم لانها توجب للانحصار في واحد
بل لا بد فيه من العوارض المفارقة الممكنة الزوال فيحتاج وجود كل
من الافراد الى مادة حاملة للقوة والاستعداد وحامل
قوة الوجود للشيء حامل لقوة عدمه ايضا وهذا ينافي وجوب الوجود
بالذات فتبين انه لا يجوز ان يكون وجوب الوجود معنى

نوعيا

نوعيا لها **واما القسم الثالث** وهو ان يكون وجوب الوجود عرضا
عاما وبالجملة امرا خارجا عارضا لها لازما او غير لازم فباطل من
وجوه **الاول** ان وجوب الوجود اما ان يكون شيئا لازما لمهية تلك
المهية هي التي لها وجوب الوجود كما تقول للشيء انه مبداء فيكون
لذلك الشيء ذات ومهية ثم يكون المبداء لازما لتلك الذات كما ان
امكان الوجود فقد يوجد لازما للشيء له في نفسه حقيقة غير الامكان مثل انه جسم
او بياض ولون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون داخلا في حقيقته واما ان
يكون واجب الوجود بنفسه كونه واجب الوجود وهو واجب الوجود دون يكون
نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول لا يمكن ان يكون وجوب
الوجود من المعاني اللازمة للمهيات فان تلك المهية حينئذ يكون
سببا لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود متعلقا بسبب فلا يكون
وجوب الوجود موجودا بذاته ثم مع ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم
انه اذا لم يكن داخلا في مهية شيء بل كان الشيء كانسان او شجر او سماء
او ماء او غير ذلك مما علمت ان وجوب الوجود وحده غير داخل في حقيقة

ومهية كان لازماً له كالخاصة والعرض العام لا كالجنس والفصل اذا
كان لازماً كان تابعاً غير متقدم والتابع معلول فكان وجوب الوجود
معلولاً فلم يكن وجوب الوجود بالذات وقد اخذناه بالذات وان لم
يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلاً في المهية او مهية فان
كان مهية كان طبيعة نوعية وان كان داخلاً فيها عاد الى ان الطبيعة
الجنسية فيهما واحدة وقد مر بطلانها وحاصل هذا الوجه هو ان
مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداقه ومطابق حمله ومنشأ انتزاعه
نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية اخرى انضمامية كانت
اولا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني فلانه يلزم كونه ممكناً
اذ لا نعني بالممكن الا ما لا يكون في حد نفسه موجوداً واجباً بل بسبب امر
عارض او مبدأ خارج واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان
يكون مصداقه ومطابق حمله حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان
نسبة وجوب الوجود اليهما على ذلك التقدير نسبة المعاني المصدرية
الذاتية الى المهيات كنسبة الانسانية الى الافراد والحيوانية الى

الحيوان

الحيوان حيث انها تنتزع من نفس تلك المهيات بدون صفة
اخرى او اعتبار آخر فالضرورة قاضية بان الانسانية مثلاً لا يمكن
ان ينتزع من انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي بل لابد ان ينتزع من امر
هو في حد نفسه انسان وكذا مثل الحيوانية لا يمكن ان ينتزع الحقايق
بتمام الذوات بلا جامع ذاتي بل لابد ان يكون المنتزع منه لها امراً
هو في حد نفسه وذاته حيوان وان كان مشتملاً على شيء آخر فهكذا وجوب
الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شيء فلابد ان يكون حقيقته حقيقة وجوب
الوجود وذاته نفس واجب الوجود لا شيء آخر غير واجب الوجود يلزمه وجوب
الوجود ولا يمكن ان يكون وجوب الوجود من الاعراض اللازمة لاشياء لها
مهية هي غير معنى الوجود فقد ظهر وتبين ان كل شيئين يكون بينهما مابه
اشتراك عرضي حقيقياً كان مابه الاشتراك ام انتزاعياً لابد ان يكون
بينهما مابه اشتراك ذاتي يستند العرضي الى الذاتي ويكون هو منشأ
انتزاعه ومطابق حمله ومصداقه وبهذه المقدمة ظهر قلع مادة الشبهة
المشهورة لافتخار الشياطين راساً **الوجه الثاني** لابطال الشق

الثالث هو ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها
تركيب حتى يكون هناك مهية ما ويكون تلك المهية واجب الوجود
فيكون لتلك المهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود
مثلا ان كانت تلك المهية انه انسان فيكون انه انسان غير واجب
الوجود فحينئذ لا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك
حقيقة او لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو
تأكد الحقيقة وتصحيحها وان كانت له حقيقة وهي غير تلك المهية
فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك المهية
ولا يجب بدونها فيكون الواجب الوجود من حيث هو واجب ليس
بواجب الوجود لان له سببا به يجب هذا خلف فان الوجوب المطلق
الذي للذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات
متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون كون تلك المهية
عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فواجب الوجود
المشار اليه بالعقل في ذاته يتحقق واجب الوجود وان لم يكن تلك المهية

فاذن

فاذن ليست تلك المهية مهية للشيء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود
بل مهية لشيء آخر لاحق له وقد فرضت مهية لذلك الشيء هذا خلف فلا
مهية لواجب الوجود وغير انه واجب الوجود وهذه هي الانية وحاصل هذا
هذا الوجه ان الانية والوجود لو صارا للمهية فلا يخلو اما ان يلزمه لذاتها
او لشيء آخر ومحال ان يكون لذات المهية فان التابع لا يتبع الا
موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا محال فان كل
ما له مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود
لا يتقوم من المهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم
فيكون من اللوازم ولا محالة اما ان يلزم المهية لانها تلك المهية واما
ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود
ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية تتبع المهية وتلزمها
بنفسها فيكون الانية قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع وجوده
وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله فيكون المهية موجودة بذاتها
قبل وجودها هذا خلف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة فكل ذي مهية

هو معلول وسائر الأشياء غير الواجب تعالى لها ماهيات فتلك الماهيات
هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها الوجود من خارج فالاول
تعالى شأنه لا ماهية له وذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه فهو
مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه ثم سائر
الأشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة بوجوده وظهر من هذا ان
الوجود الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج
وان الوجود الانتزاعي واحد وهو الذي فيه تنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد
وهو عين حقيقة الواجب ولذا قال الشيخ وغيره انه تعالى شأنه واحد بالكلية
ليس كانواع تحت جنس واحد بالعدد وليس كاشخاص تحت نوع بل
معنى شرح اسمه له فقط ولذا قيل ان كل ما وجوده بغيره فهو غير البسيط
الحقيقي لا يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وماهيته
وهو الفرد وغيره زوج تركيبي وتبين ان وجوب الوجود لا يجوز ان
يكون عرضا زائدا على ذاته تعالى وظهر فساد القسم الثالث ايضا
لا يقال اذا كان الواجب تعالى شأنه هو مجرد الوجود بشرط سلب العدم

وسائر

وسائر الاوصاف عنه فيكون مركبا من الوجود ومن سلب العدم وسائر
الاوصاف وايضا يلزم مع التركيب فساد آخر هو جزئية السلب له
تعالى فيكون للسلب دخل في افاضة الوجود على قوابل الفيض في
عالم الامكان لانا نقول اذا كان هو مجرد الوجود فلا يكون معه في
هذه المرتبة باعتبار صفة ومعلول وجهة اصلا ولا انتزاع راسا فلا يكون
في هذه المرتبة اثبات اصلا فلا طريق الى تصوره في هذه المرتبة الا بسلب
العدم عنه وبطريق نفي العدم عنه بان يقال انه ليس بمعدوم واما اثبات
انه موجود فيمكن على تقدير انتزاع الوجود المطلق الانتزاعي عنه تعالى
وهذا لا يمكن الا بعد ملاحظة صدور شيء عنه تعالى حصل له تعالى منشأ
انتزاع كونه تعالى منشأ الآثار الخارجية فينتزع منه الوجود المطلق
الاعتباري فحينئذ يحمل عليه انه موجود والا لا يحمل عليه الا انه وجود لا
موجود ولما كان في اعتباره تعالى مجرد الوجود وفي مرتبة الذات
البحت لا بد من تصوره فتصوره هو بسلب العدم عنه فبشرط سلب العدم
وسائر الاوصاف هو لاجل اعتبار تجرده وتصوره لا قيد لوجوده

حتى يلزم التركيب وبدخلية العدم في الوجود اذ لاشك انه مع
اعتبار الصفات لا يكون مجرد الوجود وكذا مع اثبات شيء له الا مع
الذي لا يكون الا بملاحظة الغير كما نبهنا عليه اذ ليس له صفات حقيقية
زايدة على ذاته تعالى ولا اعتبارية الا بملاحظة الغير واعتبار المخلوق
كما في الخبر انه لما خلق الخلق اختار لنفسه اسماء ليغيره يدعوه بها لانه
اذا لم يبح لم يعرف مع انه لو كانت حقيقية كانت او اعتبارية لكانت
في هذه المرتبة وفي هذا الاعتبار معزولة وكان الشرط فيها سلب الصفات
وسلب العدم لاثباته تعالى بوصف التجرد ولا سبيل اليه الا بهذا
النحو **والوجه الثالث** لابطال القسم الثالث هو ما سنح لي من
فيوضات هذا المشهد الغروي على ساكنه الف الف سلام من الملك
العلي وهو انه لو كان وجوب الوجود عرضًا عامًا لفرديه لا يخلو اما ان
يكون امرًا موجودًا في الخارج او امرًا انتزاعيًا منهما فان كان موجودًا
فاما ان يكون موجودية كل منهما به او بذاتهما فان كان موجودية كل منهما
به فيكونان مهيتين متباينين من كل الوجوه موجودتين به فان كان علة

الاتصاف

الاتصاف امرًا خارجًا لزم الاحتياج وان كانت نفس ذاتيهما
ومهيتيهما كان المهية المعراة عن الوجود مقتضية له وقد علمت
بطلانه وان كانا موجودين بذاتيهما لا بهذا العرض العام الموجود
العارض لهما فان كان هذا العارض واجبًا لذاته لا لعلة لزم خلاف
الفرض وهو عروضه وحاجته الى المعروض مع قيامه بذاته لوجوبه الذاتي
مع ظهور التنافي وان كان له علة هو المعروض لزم كونه معلولًا مفارقًا
للعلة فلا يكون عارضًا هذا خلف وان كان عارضًا لزم كون المعروض
فاعلًا وقابلًا لشيء واحد بعينه وهذا محال للتنافي في نسبة الوجوب الفاعلي
ونسبة الامكان القابلي وان كان علته غير المعروض او بمشاركته الغير
لزم كون الواجب في وجوبه معلولًا للغير وقد مر فساده وان كان الوجوب
امرًا انتزاعيًا منهما لزم انتزاع امر واحد من ذاتين متباينين من
كل الوجوه غير مشتركتين في امر اصلًا وهذا محال وذلك لان الانتزاع
لابد له من منشأ ينتزع منه ففي الواجب ينتزع الصفات منه باعتبار
الاضافات الواقعة بينه وبين خلقه فاعتبار كونه منشأ الآثار ينتزع منه

الوجود والمبدائية وكذا في سايرها فاذا كانا متباينين من كل الوجوه
وباقي الامور الخارجية مشتركة فلو جاز التعدد في مصداق الامر الانتزاعي
فلا خصوصية فيه لعدد معين فلو فرضت اثنين لم يكن اولى من ثلثة
فلو فرضت ثلثة لم يكن اولى من اربعة وهكذا وايضاً اذا كان جميع
الامور الباقية واحدة الا الذاتين المتباينتين من كل وجه والامر
الانتزاعي واحداً فيكون منشأ انتزاع الامر الواحد هو الامور الباقية
المشتركة لا الذاتان المتباينتان من كل وجه فلم يكن الانتزاع من نفس
الذات فلم يكن الامر المنتزع مابه الاشتراك بين الذاتين من حيث الذات
فلم يكن وجوباً ذاتياً منتزعاً من الذات وقد فرضناه منتزعاً من الذات
فثبت انه لا يمكن من الذوات المخالفة الحقائق انتزاع امر واحد
وثبت ان الوجوب الانتزاعي الواحد عنوان الوجود الحقيقي الواحد الذي
هو عين الذات الاحدية وظهر ان اللازم الاعم العرضي في الانتزاعيات
لا يكون الا مابه الاشتراك الذاتي وان لم يكن اللازم الاعم امراً انتزاعياً
بل موجوداً فلا يلزم استناده الى الذاتي الاعم كما في الحرارة بالنسبة الى

النار والشمس والحركة كما هو المشهور بين القوم البرهان الرابع
ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء ما لم يتعين لم
يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجداً لغيره ثم
ان تعينه اما ان يكون لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون كذلك
بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود واما القسم الاول فيقتضي
ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واما
القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولاً
لغيره لان معنى واجب الوجود ح لا يخلو عن ان يكون اما لازماً لتعينه
او عارضاً له او معروضاً له او ملزوماً له وهذه اربعة اقسام كلها محال فثبت
القسم الاول وهو المطلوب الاول وهو المطلوب اما القسم الاول
من الاربعة المحالة وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعينه
المعلول لغيره فمحال لان التعين اما ان يكون لماهية او صفة لماهية
وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازماً له كون الوجود
بسبب ماهية او بسبب صفة لها اخرى وذلك باطل لانه يجوز ان يكون

ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى
مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي ان يكون
بسبب ماهيته التي ليست من الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب
متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود ولما كان اللزوم لا يتحقق
الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء
منه او كانا معلولي علة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا
يمكن ان يكون علة له والا لعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخرين
يكون معلولا وهو محال واما القسم الثاني منها وهو ان يكون الوجود
الواجب عارضا التعين المعلول لغيره فهو اولى بان يكون محالا لان
عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى الغير واما القسم
الثالث منها وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب
وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما
جعله متعينا بذلك التعين وايضا ان التعين لا يمكن ان يكون
عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة اذ لو كان عارضا

له من

له من حيث هو طبيعة غير عامة وح لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك
الطبيعة المعروضة للتعين بغير ذلك التعين العارض لها او يكون
بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول
بعد تخصصها وهذان قسمان للقسم الاول لان التعين المعلول قد عرض
للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها
تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان
يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين والقسم الثاني
ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة
خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في
ذلك التعين كالكلام في تعين المعلول المذكور واما القسم
الرابع منها وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه
معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا
معلولا للغير واذا ثبت استحالة الاقسام الاربعة بأسرها تبين استحالة
القسم الثاني المنقسم اليها فتعين صحة القسم الاول منها وهو

كون واجب الوجود واحداً وهو المطلوب وانما طولنا الكلام في هذا
المقام لانه لما كان من امهات المطالب الدينية والمطالب اليقينية و
المعارف اليقينية سيما وقوع الشبهة فيه كان جديراً به ولما وقع في اثبات
الواجب ايضاً شبهة مشهورة بشبهة ما قبل المعلول الأخير عطفنا
الكلام الى دليل آخر لاثباته وحل الشبهة المشهورة فنقول وبالله التوفيق
انه ان كان علة اولى فلا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل
عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق
واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها
بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود
معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود ثم
لا شك ان كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات
الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب
فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم القائم بذاته
غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وان لم يجب لم يجز ان يقال انه

ممتنع

ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل
شرط عدم علته صار ممتنعاً او مثل شرط وجود علته صار واجباً وان لم
يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث
وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل
موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته فهذا الممكن
الوجود الذي حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته فانه
ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار
احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره
واذا كان وجود كل ممكن من غيره فذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام
في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور
الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية وعلى تقدير ذهابها الى غير النهاية
فهذه السلسلة والجملة بل كل سلسلة وجملة متناهية كانت او غير متناهية
اذا كان كل واحد من آحادها معلولاً فانها تقتضي علة خارجة عن
آحادها قطعاً وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلاً فتكون

واجبة لذاتها غير معلولة وكيف يتاتى هذا والمحال انما يجب
باحادها واما ان تقتضي علة فعلة تلك الجملة اما ان تكون كل الاحاد
او بعضها او شيئا خارجا عنها وهذه ثلثة اقسام اما القسم الاول
ففاسد لانه اذا اقتضت علة هي الاحاد باسرها وكلها فتكون
معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد وذلك لان حصول الجملة
من اجزائه يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء
شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثاني ان يحصل
هناك مع اجتماع هيئة او وضع ما متعلق بالاجتماع كشكل البيت
الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك
بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد
تركيب الاستقصات والمركب ففي الاول هو شيء مع شيء فقط
وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء
مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول كان
الجملة والاحاد والكل شيئا واحدا واما الكل بمعنى كل واحد فليس الجملة

واما القسم

واما القسم الثاني وهو ان يكون علة الجملة بعض الاحاد وهذا ايضا
فاسد لان العلة المقتضية لما كانت هي بعض الاحاد وليس
بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ ان كان كل واحد منها معلولا
لان علته اولى بذلك ولما كان كل واحد معلولا فلم يكن البعض
اولى من البعض لان كل بعض يفرض علة فعلة ذلك البعض اولى منه
بالعلية واما القسم الثالث وهو ان يكون العلة المقتضية خارجة من الاحاد
كلها فهو المطلوب لان العلة الموجودة الخارجة عن الممكنات كلها هي
واجب الوجود لذاته اذ الموجود لا يخلو عن احدهما فظهر ان كل جملة مشتملة
على علل ومعلولات مترتبة متوالية كانت متناهية او غير متناهية اذا لم
يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة فاذا اشتملت على
علة غير معلولة كانت تلك العلة طرفا لا محالة لانها ان كانت
وسطا فهي معلولة ممكنة وهذا خلف فكانت واجبة غير ممكنة فقد
وتبين ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة

عنها لكن تتصل بها الاحاد الطرفان وتلك العلة لا يمكن ان تكون معلولة لان
السلسلة المفروضة حينئذ لا يكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة
والكلام في جملة السلسلة وان كان فيها ما ليس بمعلول فهي طرف
نهاية فعلى كلا التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب لما مر فاذن
كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته هذا هو البرهان المشهور
على اثبات الواجب لذاته الصانع لسلاسل عالم الامكان وعليه اعتراض
مشهور بين المتأخرين بشبهة ما قبل المعلول الآخر وعلى القسم الثاني
وهو ان يكون بعض الآحاد علة مقتضية للجملة وقد فصل بعضهم هذا
القسم بانه ان كانت العلة المقتضية بعضا معينا يلزم ان يكون
علة لنفسه ولعلله وان كانت بعضا غير معين يلزم ان كل بعض نفرض
علة فعلته اولى بان يكون علة كما مر وعلى اي تقدير يرد شبهة وهي انه
لم لا يجوز ان يكون علة تلك السلسلة ما قبل المعلول الآخر وهو جزء
هذه السلسلة وبعضها فان نقل الكلام الى علة ذلك البعض نقول
علته ما قبل ما قبل المعلول الآخر وهكذا ما قبل ما قبل ما قبل المعلول

الآخر

الآخر الى غير النهاية فان نقل الكلام الى هذه السلسلة الغير المتناهية بتمامها
نقل الكلام نحن ايضا ثانيا اليها ولا يضرنا لان هذا البرهان ليس
مبنيا على بطلان الدور والتسلسل بل هو بنفسه مبطل للتسلسل
ولهذا لما كان الدور مستلزما للتسلسل وكان في اشياء متناهية
مرات غير متناهية ما ابطلنا الدور وان كان بطلانه بديهيا لاستلزامه
توقف الشيء على نفسه وتقدمه على نفسه البديهي البطلان مع انه كان مذكورا
في البرهان ومأخوذا فيه وجواب الشبهة موقوف على مقدمة وهي ان
العلة كل جملة اذا كانت علة لها على الاطلاق اي تكون علة مستقلة
مطلقة بحيث لا تكون الجملة بل المعلول محتاجا الا اليها لا الى غيرها
اصلا كانت او لا علة لواحد واحد من الآحاد ثم علة للجملة والا فلم يكن
كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها لكان شيء ما علة لبعض الآحاد دون
بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق وقد فرضناها علة على الاطلاق
هذا خلف وهذه المقدمة على هذا التقدير تدفع الشبهة لا على التقرير
الذي ذكره الشيخ في الاشارات حيث قال علة كل جملة هي غير شيء من

فالجملة اذا تمت باحادها
الغير المحتاج اليها لم تحتج
اليها او بعض الاحاد غير
محتاج اليها ح

الآحاد فهي علة أولاً للآحاد ثم للجملة وإلا فلكل من الآحاد غير محتاجة اليها
فالجملة إذا تمت بالآحاد لم يحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض
الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق وكذا على تقرير
شرح المحقق الطوسي حيث شرحه بانه لما ثبت ان كل جملة معلولات
تفض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة
ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولاً به علة لكل
واحد من الآحاد وبينها بالحلف الى آخر ما شرحه ايضاً لا تدفع الشبهة
مع ان ما ذكره اخيراً في جواب الامام حيث قال والاشبه ان مراده
بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة
يجب ان يكون علة ايضاً لآحادها افراداً كما قدمناه يشعر بان مراد
الشيخ من هذه المقدمة دفع الشبهة مع ان فيها ما فيها وبيان
دفع الشبهة على تقرير قررنا بهذه المقدمة هو ان الكلام في علة السلسلة
من الممكنات المعلولة المترتبة متناهية او غير متناهية بل في السلسلة
الغير المتناهية المترتبة من الممكنات بحيث لا يشذ عنها شيء وكانت

كما

كما هو رأي الحكماء ولما كان التقدير الاول قد عرفت فساده فلهذا
اقتصرنا على ايراد ايراده على التقدير الثاني وهو انه يجوز ان يكون
معاذ الله وجودان خاصان يكون كل منهما مخالفاً للآخر بالحقيقة
ويكون صدق الوجود المطلق عليهما صدقاً عرضياً ويكون كل واحد
منهما واجب الوجود ونقول ان كون صفة وجوب الوجود لهذا ان
اريد وجوب الوجود الخاص فنختار انه لهذا ولا يلزم انحصار وجوب
الوجود المطلق فيه وان اريد به وجوب الوجود المطلق فنختار انه
لهذا الموصوف ولا يلزم محذور ان جوزنا كون صدق الوجود المطلق
والوجوب المطلق معللاً بذاته الذي هو الوجود الخاص والوجوب
الخاص وان لم نجوز فنقول انه من قبيل الذاتيات بالنسبة
اليه فلا يحتاج الى علة وبمثل هذا اورد على سائر الادلة ثم قال واذ
قد عرفت هذا فنقول هذه الايرادات تندفع بتمهيد مقدمتين
احديهما ان الامر الذي موجودية الاشياء به لا بمعنى ما هو سلب الموجودية
اذ لا كلام فيه بل ما هو الموجودية باعتباره اي الوجود لا يجوز ان يكون

يجوز خلو

امرًا اعتباريًا بل يجب ان يكون امرًا حقيقيًا متحققًا في الخارج وقد
يدعي البداهة فيه وثانيتهما ان هذا الامر البديهي لا بد ان يكون معنى واحدًا
اما بالبديهة ايضًا او بالقول بان الدليل الذي ذكرها القوم لاثبات الاشتراك
المعنوي للوجود يدل على ذلك اذ بعد ما ثبت ان الوجود الذي ينتسب اليه
الموجودات امر واحد وثبت ان ما ينتسب اليه الموجودات امر حقيقي
لا اعتباري ثبت ان هذا الامر الحقيقي معنى واحد البتة وهو الموجود
الحقيقي بالذات وما سواه موجودات حقيقية لكن باعتبار علاقة
بينها وبين هذا الامر لا باعتبار قيام هذا الامر بها كما هو ذوق المتألهين
او موجودات بالعرض باعتبار انها شئوناته واعتباراته على ما هو رأي
الصوفية لا يقال انه بعد ما ثبت ان هذا المعنى واحد اي حاجة
الى برهان التوحيد لان هذا المعنى الواحد هو الواجب لان الموجود
الحقيقي هو الواجب اذ لو لم يكن الواجب كان في الحقيقة محتاجا في
انتسابه الى امر آخر فلم يكن الموجودية والتحقق باعتبار الانتساب اليه
فقط بل باعتبار امر آخر ايضًا وهو خلاف الفرض لانا نقول غاية ما ثبت ان

هذا المعنى

هذا المعنى واحد بالمعنى لا بالعدد فيجوز ان يكون افراده متكثرة اما بالفصول
بان يكون هذا المعنى الحقيقي معنى جنسيًا او بالتشخصات فيكون معنى
نوعيًا فيحتاج الى برهان التوحيد لابطال هذين الاحتمالين اذ لا
شك ان المطلوب من التوحيد ان الواجب تعالى ذات معين
ليس ذات معين آخر غيره واجب الوجود وبعد تمهيد هاتين
المقدمتين دفع الايرادات بالتمام على طرف التمام او ملخص
الكلام حينئذ بعد حذف التطويلات والزوائد ان هذا المعنى
الواحد الحقيقي للمهية سواء كان معنى جنسيًا او نوعيًا يعينه اما
بذاته فيلزم انحصاره في فرد وهو ظاهر واما بغيره فيلزم حينئذ
محذوران احدهما ان يكون الفرد المعين من الواجب الوجود
محتاجا الى غيره وهو محال كما ذكرنا وثانيهما ان يكون هذا الامر
الحقيقي في تعينه محتاجا الى الغير وهو ما لم يتعين لم يتحقق فيكون
في تحققه محتاجًا الى الغير مع ان التحقق الموجودية به وهو الموجود
الحقيقي ولا يمكن حينئذ القول بان هذا الغير لعله يكون عين

الفرد فلا يلزم محذور لأن الفرد ان كان عين هذا الأمر الحقيقي
فكيف يكون غيره وان كان غيره فلا يجوز ان يكون سببًا لتحقق هذا
الأمر الحقيقي اذ الموجود الحقيقي يكون حينئذ هذا الفرد لا هذا
الأمر وهو خلاف الفرض وبعد ما عرفت هذا يسهل لك توجيه
الدلايل ودفع الأيرادات كما لا يخفى ثم قال بعد كلام طويل
من نقل كلام صاحب الشواهد وابطالها ونقل شبهة افتخار الشياطين
وجوابها عنه بنحو ما ذكرنا سابقًا ان لحل هذه الشبهة طريقين مشهورين
الأول انه لا يمكن ان ينتزع امر واحد من امرين متخالفين بالحقيقة
راسًا بل لا بد في انتزاع امر من امرين من اشتراكهما في ذاتي
وبهذا القدر يندفع الشبهة المذكورة قطعًا ولا يحتاج الى كون وجوب
الوجود نفس واجب الوجود او على تقدير كونه خارجًا عنه لازماله
ايضًا يندفع الشبهة وهو ظاهر الثاني ان وجوب الوجود امر
حقيقي وانه معنى واحد على ما بينا سابقًا من تمهيد المقدمتين
وظاهر انه على هذا ايضًا لا حاجة الى الطريق الأول اذ على هذا

يندفع الشبهة ضرورة سواء قيل انه يمكن انتزاع امر من امرين
ليس بينهما مشترك ذاتي اولا وهذا القايل يعني صاحب الشواهد
كانه خلط بين الطريقين اذ ما ذكره اولا من ان المعنى الواحد
لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة
غير مشتركة في ذاتي ناظر الى الطريق الأول ولعله ما نقله من النجاة
واواخر كلامه ناظر الى الطريق الثاني ثم قال بعد ايرادات
على صاحب الشواهد وطعن على الشيخ الرئيس بانه لا يحصل اصلًا
لروية انه سوى تكثير السواد وتشويش الفؤاد اذ كثيرًا ما يختلج بالبال
ان لعل له قصدًا صحيحًا منظورًا في هذا ونفعًا كثيرًا لطالب ذلك
مرة ومرتين ثم يرجع بخفي حنين انه لا بد ان يرجع الى تحقيق الحال
في هذه المسئلة العظيمة وبيان حال الطريقين اللذين يرفع بهما
الأيرادات فنقول اما المقدمة القائلة بان امرًا واحدًا لا يمكن ان
ينتزع من امرين مختلفين بالحقيقة راسًا فليست بينة ولا مبينة
ودعوى البداهة فيها غير مسموعة وينتقض ايضًا بانتزاع الوجود

المطلق من حصص الوجود وافراده التي في الممكنات ومن ذات
الواجب تعالى على ما هو رأي الحكماء من ان ذاته تعالى عين الوجود الخاص
القائم بذاته والوجود المطلق عرضي له منتزع منه واما المقدمتان الاخريان
اللتان ذكرناهما في الطريقة الاخرى فالثانية منهما كانه لا شك فيها
اذ ظاهر ان الوجود الذي يكون الموجودية باعتباره امر واحد سواء كان
اعتباريا او حقيقيا اما الاولى فامرها مشكل جدا اذ لو بني الامر على
طريقة ذوق المتألهين يرد الاشكال من حيث انه لا شك ان لنا
مفهوما بديهيا متصورا يكون اعرف من جميع التصورات فهذا
المفهوم البديهي ليس هو الوجود الحقيقي الذي يقولون انه عين
ذات الواجب تعالى والممكنات موجودة بعلاقة بينها وبينه او موجه
له وعلى الاول يلزم كون كنه الواجب معلوما لكل احد مع انه لم يقبل احد
وايضا من البين ان هذا الامر البديهي له الاختصاص الناعت
بالنسبة الى الممكنات ويكون صفة لها فلا يجوز ان يكون الوجود الحقيقي الذي
هو عين ذات الواجب وعلى الثاني نقول ان الوجه اذا كان صفة

لابدان

لابد ان يكون ذو الوجه ايضا كذلك وهو باطل ولو قيل انه ليس كنهه ولا
وجه فينبغي ان ما هو الموجودية باعتباره ليس هو عين ذات الواجب
تعالى واما انه هل هو امر حقيقي واعتباري فمما لا مدخل له في هذا مدخل له
المقام مع ان الظاهر ايضا انه اعتباري اذ على تقدير حقيقته
فالمهية ايضا كذلك اذ المهية امر اعتباري والاول باطل بالضرورة
اذ الضرورة قاضية بانه ليس في زيد مثلا امران حقيقيان متحققان
وايضا اذا كانت المهية متحققة والوجود امر آخر حقيقيا منضما اليها
يعلم بديهة ان لها التحقق بدون ذلك الامر فيعتبر فيها وجود آخر
وهكذا وكذا الثاني اذ يعلم بديهة ان هذا الامر صفة للمهية ولو بني
الامر على طريقة الصوفية فكذلك ايضا اذ هذا الامر البديهي الذي
نجده صفة للاشياء لا يمكن ان يكون عين ذات الواجب واذا
لم يكن عينه فظاهر ان الموجودية باعتباره فلا يكون الموجودية
باعتبار ذاته تعالى والحاصل ان دعوى ان الموجودية لابد ان يكون
باعتبار امر حقيقي ثم لم لا يجوز ان يكون باعتبار امر اعتباري مشترك

بين الموجودات نعم سبب الموجودية لا بد ان يكون امراً حقيقياً ولا
نزاع فيه ولا نفع له في المقام كما لا يخفى فان قلت فعلى هذا كيف تثبت
هذا المطلب الجليل قلت اثبات هذا المطلب يكفيه الدلائل النقلية
اذ اثباته بها لا يستلزم دوراً لان اثبات الواجب تعالى وعلمه وقدرته
وصدقه واثبات النبوة ليس شيء منها موقوفاً على توحيد الواجب
تعالى وبعد اثباتها تثبت التوحيد بالدلائل النقلية التي نطقت بها
الكتاب والسنة بل هو من ضروريات الدين على ان الدلائل
النقلية التي في القرآن والحديث مثل قوله تعالى لو كان آلهة فيهما
الا الله لفسدتا ونظائره لو فرض انها لم يكن الامر واضحاً بحمد الله
تعالى من دون ريبة ولو كره المشركون تعالى عما يقول الظالمون
انتهى كلام بعض الاجلة وفيه تأمل من وجوه الأول ان ما
ذكره من ان الحاصل ان دعوى ان الموجودية لا بد ان يكون امراً
حقيقياً ممنوع لم لا يجوز ان يكون باعتبار امر اعتباري مشترك بين
الموجودات نعم سبب الموجودية لا بد ان يكون امراً حقيقياً ولا نزاع فيه

يهدم

يهدم جميع ما ذكره سابقاً وذلك لان هذا الشيء الذي هو سبب الموجودية
وهو امر حقيقي لا يخلو من ان يكون نفس الوجود لا الوجود المستفاد منه
والفايض على غيره لانه معلوله والمعلول مباين للعلة ولا يكون نفسه
واذا لم يكن نفسه فاما ان يكون متصفاً بالوجود موجوداً بوجود زائد على
نفسه او يكون معدوماً فان كان معدوماً فكيف يكون امراً حقيقياً
وايضاً كيف يكون المعدوم سبباً للموجودية وان كان موجوداً بوجود
زائد على نفسه فلا بد للاتصاف من علة ويعود الكلام الى العلة وهكذا
فبقي ان يكون نفس الوجود لا الوجود الاعتباري المشترك بين الموجودات
المعلولة وهذا هو الذي اضطرنا الى القول بعينية الوجود الخاص به
تعالى شانه وهو نافع في هذا المقام لا كما ذكره بقوله ولا نفع له في المقام
ولما كان الاعتباري لا يكون الا انتزاعياً من امر هو منشأ انتزاعه
واعتباره فلا يكون المنتزع من المتباينات المتخالفة الذوات رأساً
غير المشتركة اصلاً امراً واحداً الا باللفظ او بالمجاز للزوم ملاحظة
خصوص منشأ الانتزاع في المنتزعات الاعتبارية كما اشرنا اليه سابقاً

واطلاق الموجود على الواجب لا يلزم ان يكون حقيقة لاحتمال المجاز
او دفع توهم السلب او الاول والرجوع الى سلب العدم كما اومانا اليه
سابقا **الثاني** ان ما ذكره من ان المقدمة القائلة بان امرا واحدا
لا يمكن ان ينتزع من امرين مختلفين بالحقيقة راسا ليست بينة ولا
مبينة لا يخفى ما فيه وذلك لان هذه المقدمة وما ذكرناه سابقا في
دفع الشبهة من ان المفهوم الواحد الذي هو مفهوم واجب الوجود لا يمكن
ان يكون مصداقه ومطابق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل منهما
من دون اعتبار حيثية اخرى اية حيثية كانت الهما واحد ولا
فرق بينهما الا في العبارة والتقرير وحاصل المقدمة المذكورة هو انه
اذا كان هو انه اذا كان ذاتان متباينتان من كل الوجوه فنظرنا
اليهما من حيث هما هما مع قطع النظر عن كل ما عداهما فلا يمكن
ان يكون ما ينتزع من نفس ذاتيهما مع قطع النظر عما سوى نفس الذاتين
امرا واحدا كالحيوانية بالنسبة الى نفس ذات الحيوان مع قطع النظر
عما عداها ولما كان الكلام في الوجوب الذاتي وكان وجوب الوجود هو

تأكد

تأكد الوجود لا نسبة بينه وبين غيره وكان تأكد الوجود الذاتي الذي
هو في مرتبة الذات هو المراد ههنا مع قطع النظر عن المعلولات
وعليتها فهو ايضا كالحيوانية بالنسبة الى الذات مع قطع النظر
الى الغير وحينئذ فلا شك ان هذه المقدمة على هذا التقرير بديهي اذا
لانتزاع يكون على وفق المنتزع منه بلا ريبة فانكار البداهة وعدم
سماعها غير مسموعة والا فلا بديهي في العلوم والادراكات واما
النقض بالوجود المطلق فهو مدفوع ايضا لان الوجود مطلقا عبارة
عن منشائية الاثار ولما كان للواجب تعالى شانه آثار في الخارج
هو الموجودات الممكنة والوجودات الخاصة لذوات عالم الامكان طرا
الفائضة من جنابه تعالى شانه وكانت لهذه ايضا آثار في الخارج
ولاحظنا الوجود ذاته تعالى نظرا الى معلولاته الفائضة منه تعالى ولا
حظنا الوجودات الخاصة مع ملاحظة آثارها الصادرة منها حكمنا
بالاشتراك وانتزعنا الوجود المطلق الذي هو منشأ الاثار مطلقا
ولا نزاع فيه مع ملاحظة الغير انما النزاع فيما لو لاحظناهما في مرتبة

فانهما مع قطع النظر عن الغير والوجودات الخاصة مع ذات الواجب
بالنسبة الى انتزاع الوجود المطلق ليست كذلك بل الملحوظ فيه هو الآثار
فلا يكون مثل الوجود الوجود الذاتي بالنسبة الى نفس الذات بل المفروض عين
على ما علمت **الثالث** انه انما تختار ان هذا المفهوم البديهي هو اعرف
من جميع التصورات هو وجه للوجود الحقيقي الذي هو عين ذات
الواجب الوجود المتشخص بنفس ذاته ولا يلزم ان يكون ذو الوجه
ايضا صفة مثل الوجه المنتزع منه للبرهان المفيد لليقين الدال على
عينية الوجود في الواجب المتشخص بنفس ذاته وتخلف كون ذي الوجه
مثل الوجه لأجل البرهان لا قصور فيه سيما في الانتزاعي وايضا هذا الوجه
الانتزاعي الاعتباري ليس هو الوجود الذي الموجودية باعتباره
بل الموجودية بنفس الذات لا كساير الموجودات **الرابع** ان ما ذكره
من اثبات التوحيد بالدلايل النقلية يدل على خلافه ما ذكره من الآية
الكريمة وهي قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لانه لو كان
كافيا فيه النقل لما استدل سبحانه وتعالى عليه ولما كان محتاجا الى

الاستدلال

الاستدلال حتى يستدل عليه سبحانه بهذه الآية ولكان مثل ساير الاحكام
الشرعية مذكورا في القرآن بلا دليل مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وغيرهما ولما طلب الله
سبحانه البرهان من الكفار بقوله قل هاتوا برهانكم **الخامس** انه
قد عرفت ان ما ذكره من ذوق المتألهين ان وجود الممكنات عبارة
عن العلاقة والارتباط بينه وبينها ومن طريقة الصوفية كلها
خرافات وخروج عن البديهة اذ لا شك ان ههنا موجودات متعددة
متغايرة ووجودات متباينة مختلفة فايضة من جناب القدس معلولة
له تعالى والظاهر انها اصطلاحات ومحاورات مقررة بين هؤلاء
استحسنوها ووافقت مذاقهم ومخالفات لفظية منهم والا فمحض كفر
وزندقة **السادس** ان ما ذكره من ان الوجود اعتباري وكذا الماهية لا
يخفى ما فيه لانه لا شك ان في الخارج ليس شيئان ماهية ووجود
بل ليس فيه الا شيء واحد هو الماهية الموجودة ولا شك انه قبل الوجود
لا يكون ماهية اصلا حتى تتصف بالوجود ولا شك ان شيئا صادر

عن العلة فايض منها فهذا الصادر هو وجود المهية الذي به موجودية
المهية التي به صار مهية موجودة محللة في العقل الى مهية هي بها الامتياز
ووجود او هو المهية وصدوره هو وجوده فهذا هو النزاع في كيفية الجعل
وحقيقته فنظرا انه لا يجوز ان يكون المهية والوجود كلاهما اعتباريين
والا لما كان الموجود المعلول محتاجا الى الجاعل وان ما هو اثر الجاعل
امر حقيقي لا اعتباري وان المهية والوجود كليهما ليسا امرين
متحققين في الخارج والا لكان هناك وجودان لا وجود ومهية وللزوم
التسلسل وان الوجود الذي به الموجودية ليس اعتباريا انما الاعتباري
هو الوجود العام الانتزاعي ليس الموجودية باعتباره **السابع** ان
الامر وان كان واضحا من دون ريبة لكن الايقان يكون بالدليل
والا لكان تقليدا للآباء والكبراء مذموما بنص القرآن سيما هو من
اصول الاديان وما استدل عليه الرحمن بنص القرآن وان كان
من ضروريات الاديان وخاصة ما حث على العلم واليقين به
بقوله سبحانه فاعلم انه لا اله الا هو وان سلمنا ان اثباته بالدليل

النقلية

النقلية لا يستلزم دورا مع ان فيه ما فيه هذا ولقد طولنا الكلام في هذا
المقام بتكرار المطالب وتذكار المآرب بلا خوف من تكثير السواد
لاطمينان الفؤاد وازالة الوساوس ورفع التشكيكات سيما هي من
اجلة العلماء التي هي سبب وهن عقايد العام والخاص وخاصة
ضعفاء الاحلام القاصرين عن تميز الحق عن الباطل ولما كان
هذا المقصد اعظم المقاصد الاسلامية والمعارف الالهية اليقينية
اطنب الكلام فيه بالتكرار والتوضيح خاليا عن التعصب والتقليد
سائلا من الله تعالى التسديد قائلا اللهم ارنا الحق حقا حتى
نتبعه وارنا الباطل باطلا حتى نجتنبه والحمد لله   ان
الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته كما هو المشهور
بين القوم بمعنى ان جميع الكمالات التي يكون للموجود المطلق حاصل
له تعالى ضرورة ولا يجوز ان يكون كمال يمكن حصوله له ولا يكون ثابتا له
ازلا وابدا بالضرورة والبرهان عليه ان من الاوليات ان العلة
الموجدة لشيء اشرف منه قطعا وان فعل الشيء لا يمكن ان يكون كمالا له

فحينئذ نقول ان الكمال الذي ليس له تعالى ويمكن ان يوجد له فهل
ايجاده منه تعالى او من غيره وهما محالان اما الاول فلانه يلزم ان
يكون فعل الشيء كمالا له واما الثاني فلانه يلزم ان يكون فعل الفعل
كمالا له وهو افحش فان قلت هذا انما يتم اذا اكتفيت في المرام بان
كل كمال يمكن ان يوجد له تعالى فهو ثابت له دائما ضرورة اما اذا
ادعي ان كل كمال يمكن ان يكون للموجود المطلق على ما ذكرت آنفا ثابت
له تعالى دائما فلا اذ يجوز ان يكون لبعض الممكنات كمال لا يحصل له تعالى
معاذ الله عنه وهذا البرهان الذي ذكرته لا يجري فيه قلت ليس كذلك بل
البرهان جار فيه ايضا اذ لو كان للممكن كمال فلا يخلو اما ان يكون موجد
ذلك الكمال هو الله تعالى او غيره وعلى الثاني ايضا ينتهي اليه قطعا
فيكون فعله او فعل فعله ويكون لا محالة ذاته تعالى اشرف منه فكيف يمكن
ان يكون كمالا له وايضا الممكن الذي له ذلك الكمال يكون معلوله تعالى
وفعله واذا كان ذلك الكمال حاصلا له ولم يكن حاصلا له تعالى مع
كونه كمالا له ايضا يلزم ان يكون ذلك الممكن اشرف منه تعالى من هذه

الحيثية معاذ الله عنه وهو محال لان العلة اشرف من المعلول من
جميع الجهات قطعا فان قلت على ما ذكرته يلزم ان يكون العلم والقدرة
ونحوهما كمالا له تعالى لانه معلوله وفعله فيلزم ان يجوز ان لا يتصف ذاته
تعالى بهذه الصفات تعالى عنه قلت لا شك ان الموجود المطلق الجهل
والعجز نقص له وكونه عالما وقادرا كمال له مطلقا فلا بد ان يكون الباري
تعالى عالما قادرا لكن لما بينا ان الفعل لا يمكن ان يكون كمالا للفاعل
لزم منه ان لا يكون علمه وقدرته فعله او فعل فعله بل لا بد ان يكون ذاته
بذاته عالما قادرا الى غير ذلك من الكمالات فبما ذكرنا ظهر انه يجب
اتصافه تعالى بجميع الصفات الكمالية ومع ذلك يجب ايضا ان لا يكون
تلك الصفات زايدة على ذاته تعالى فان قلت قد بقي احتمال آخر
وهو ان يكون كمال للموجود المطلق ولم يمكن اتصاف موجود من
الموجودات واجبا كان او ممكنا به والبرهان المذكور ظاهر انه لا يجري فيه
فحينئذ لا يتم ان الواجب يجب اتصافه بجميع الكمالات قلت مثل هذا
الكمال الذي ذكرته فاولا لا نسلم انه كمال للموجود اذ ظاهر ان الذي

يمتنع اتصاف جميع الموجودات به لا يكون كمالا للموجود وثانيا
بمنع كون فقد مثل هذه الطبيعة نقصا وانه يجب نفي مثل هذا
الاحتمال هذا ما افاده بعض الاجلة في هذا المقام والتحقيق في هذا
المقام ببيان مفاد هذا الكلام وما في افادات بعض الاجلة من الاعلام
يذكر في عدة ابحاث من الكلام   ان صفاته تعالى اربعة اقسام
الاول الصفات الحقيقية التي هي ذات اضافة والثالث الاضافية
والرابع السلبية اما الصفات الحقيقية المحضة كالقدرة والارادة
وغيرهما فهي عين الذات كالوجود وحاصلها هو ان ما يترتب على قدرتنا
وارادتنا ففي الله سبحانه يترتب على نفس ذاته المقدسة لانه لما لم يكن
قدرة وارادة لم يصدر الفعل ولم يمكن صدوره ولما صدر عالم الامكان
وساير المعلولات والممكنات الموجودة عن الله سبحانه الواجب الوجود
لذاته ولم يمكن الصدور عنه تعالى الا ان يكون عالما قادرا مريدا علمنا
انه تعالى قادر مريد والا فلا يمكن الصدور ولما صدر فعلم انه قادر مريد
وحينئذ فاما ان يكون قدرته وارادته زائدين على ذاته اولا بل عينه

جزءه والجزء باطل قطعا لانه يستلزم التركيب المستلزم للاحتياج الى الجزء
الذي هو غير الكل المستلزم لاحتياج الواجب الوجود لذاته الصانع لما
سواه في صنعه الى غيره المصنوع له لما تقرر من اثبات التوحيد وهذا محال
واما كونهما زائدين على ذاته تعالى فباطل ايضا لانه اذا كان
زائدا فاما معلول لذاته واما واجب لذاته وعلى الثاني يلزم التشريك
وقد تقرر بطلانه وايضا يلزم ان لا يكون صفة له تعالى لامتناع اتصاف
الشيء بالذات المباين الغير المحتاجة في قيامها اليه لان الصفة لا تكون
الا محتاجة في قيامها بالموصوف اليه وتجويز الاشاعرة لمثله لا يضرنا
في مقام البرهان والقول الحق بل يضرنا في مقام الجدل والزام الخصم
وهو مقام آخر لاهل الجدال لا لارباب الكمال وعلى الاول يلزم
كون المعلول المباين الذات صفة للعلة وايضا اذا كان معلولا
فننقل الكلام في عليته وانه يلزم ارادة وقدرة اخرى في ايجاده
وهكذا وايضا يكون داخلا في العالم المعلول وهو خلاف الفرض
وايضا يلزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد قابلا وفاعلا

معًا مع ان احدى نسبتيهما بالوجوب والأخرى بالامكان فظهر ان الصفات
العينية تكون وهذه العبارة لضيق العطن وللاضطرار والا
فبالحقيقة لا صفة ولا ذات بل هو الواحد البحت البسيط المقدس
عن رسوم المخلوقات ولكن لتفهيم ان ذاته المقدس ترتب عليها
آثار القدرة والارادة والصفات التي فينا منشأ آثارنا فرفع العقول
بانه قادر مريد وارادته وقدرته عين ذاته تعالى فلا يرد ما اورده بعض
الأعلام بانه لا معنى لهذه العبارة وانها تهافت فهذه حال الصفات
الحقيقية   وهو صفات الحقيقية ذات الاضافة
فحالها باعتبار انها حقيقية حال الصفات الحقيقية وباعتبار اضافتها
حال الصفات الاضافية التي يجيء حالها واما اي صفة حقيقية ذاتها
ذات اضافة وانها اضافة محضة فله مقام آخر سيجيء ان شاء الله واما
القسم الثالث وهو الاضافية والرابع وهو السلبية فلا شك
في اتصاف الواجب تعالى بهما ولا يتحققان له تعالى الا بعد الايجاد
وصدور الموجودات حتى تحقق الاضافة بينه تعالى وبين غيره او

يسلب

يسلب شيء عنه تعالى وهذه صفات اضافية وسلبية متبدلة ومتغيرة
وحادثة وزايلة باعتبار زوال الشيء الذي هو طرف الاضافة لا باعتبار
ذاته تعالى ولا شك ان الاضافة متغيرة بتغيير احد طرفيها وان كان
الطرف الآخر باقيا ثابتا ابدا وازلا لذاته وبذاته ولا يمكن انكار هذين
القسمين فانه خالق للحوادث رازق للحيوانات وهو غير كل حادث وغير
كل حادث وغير كل قديم ان كان ولا شك في توقفها على الغير ضرورة
ان رازقية زيد موقوفة على وجود زيد والظاهر ان الصفات والاسماء
المذكورة في القرآن او السنة لذاته سبحانه من اسمائه الحسنى كلها من
هذين القسمين باعتبار فهمنا وادراكنا سيما اذا عقلنا لها باعتبار معانيها
الاشتقاقية كالقادر والعالم والمريد والخبير وغير ذلك وان كان لها
معان باعتبارها كانت صفات حقيقية اذ لا منافات في ان الصفة
كان لها معنيان باعتبار احدهما كانت حقيقية وباعتبار الآخر اضافية
انا اثبتنا من طريق وجود الموجودات الممكنة المعلولة خالقا
وصانعا واجبا وجوده لذاته وان سلسلة الممكنات طرا الابد من انتهائها

في وجودها الى واجب وجوده لذاته واذا لم تكن تلك السلسلة موجودة
ولكنها موجودة فالواجب الوجود لذاته الواحد الذي هو صانعها موجودا
فهذا الواجب الوجود لذاته لا يمكن ان يكون له في ايجاد عالم الامكان
الذي هو ما سواه ارادة منتظرة ولا [illegible] طبيعة منتظرة ولا صفة
من الصفات منتظرة ولا شيء يمكن له ولا يكون حاصلا له الا من
الصفات ولا من الافعال التي من جهات وجوب وجوده الذاتي
من حيث هو واجب الوجود لذاته الذي به صار صانع العالم وخالقه
الذي به اثبتنا ذاتا موصوفا بالوجوب الذاتي وعرفناها بهذه الصفة
فالواجب الوجود بذاته ان لم يكن من جهة من جهاته من حيث هو
واجب الوجود بذاته واجبا لذاته كارادته مثلا فانه ما لم يرد ايجاد العالم
لم يوجده واذا لم يوجده لم يكن هو الواجب الذي اثبتنا وجوده لان
ما اثبتنا وجوده هو الذي كان موجد العالم وهذا ليس هو والحاصل
ان جميع الصفات التي لا بد في الايجاد وفي اخراج عالم الامكان
من كتم العدم الى الوجود يجب ان يكون حاصلة له تعالى بالفعل وواجبة له

لذاته

لذاته ولا يجوز ان يكون له بالقوة والامكان فلا بد ان يكون واجبا
لذاته من جميع جهاته التي له من حيث هو واجب لذاته وهذه الحيثية هي
حيثية كونه موجد الممكنات ومفيض الخيرات ومبداء الوجودات الممكنة
فكل جهة لها دخل في الايجاد فهي جهة الوجوب الذاتي من حيث هو وجوب
ذاتي وكل جهة من هذا القبيل فانها واجبة لذات الحق الاول تعالى
لذاتها ولا يجوز ان يكون مثل هذه الجهة اضافية او سلبية لان هذين القسمين
لا يجوز ان يحصلا الا بعد الايجاد وهذه الجهات التي كلامنا فيها حاصلة
قبل الايجاد لانها من شرائط فهذه الجهات لا يمكن الا ان تكون صفات
حقيقية ثابتة لذاته من حيث هي ذات مع قطع النظر عن جميع
ما سواها لانها جهات الواجب الوجود لذاته وتعليق الحكم بوصف الوجوب
الذاتي يشعر بل صريح في عليته واذا كان كذلك فلا بد قطعا من كون
هذه الجهات عين الذات وحينئذ يصدق ان الواجب الوجود لذاته
واجب من جميع جهاته ولما كان جهاته عين الذات كان جهاته ايضا
واجب الوجود لذاته مثلا ان لم يجب لذاته من جهة ارادته فكانت

اراده ممكنة فكانت ارادته من الممكنات فاما ان لايكون ارادته
دخيلة في ايجاده فلا تكون ارادته من جهات الوجوب الذاتي لانه بدونها
تام في الواجب الذاتي والايجاد واما ان تكون دخيلة في الايجاد
فاما ان تكون محتاجة الى الغير اولا تكون والثاني خلاف الفرض لان
الاحتياج من لوازم الامكان والاول باطل ايضا لان احتياجها
الى غير الذات يستلزم احتياج الواجب لذاته في لوازم وجوبه الذاتي
وهو الايجاد واحتياجها الى الذات يستلزم تمامية الذات في ايجاده
بدونها والا لزم توقف الشيء على نفسه ووجود الشيء قبل وجوده وكون
جهة الشيء معلولة له والمعلول لا يكون جهة للعلة وهكذا في ساير
جهاته تعالى الدخيلة في الايجاد فظهر ان الواجب الوجود لذاته تام
الفاعلية وجميع كمالاته الممكنة له حاصلة له تعالى بالفعل حتى الكمالات
الفعلية وتخلف العالم باسرها والحوادث بجملتها لاجل عدم قابلية
المعلولات للوجود الا في وقته لا المانع في الفاعل والتخلف من جانب
المعلول لعدم قابلية طبيعة الامكان للقدم وعدم قابلية الحوادث

الزمانية

الزمانية اليومية الا في وقتها فالكمال الفعلي حاصل له تعالى ايضا
بالفعل لانه هو ايجاد الفعل في وقت قابلية وجوده وهو حاصل
بالفعل لان فعليته هو وجوده في وقته مع ان الفعل ليس بكمال
ذاتي وليس بداخل في جهات الوجوب الذاتي التي هي المراد
ههنا انّ ما افاده بعض الاجلة من ان معنى هذه العبارة
ان جميع الكمالات التي تكون في الموجود المطلق حاصل له تعالى ضرورة
لا يرتبط بها لان في العبارة ما اعتبر الا جهات الوجوب الذاتي وما علق
الا عليها بان الواجب الوجود لذاته واجب وجوده من جميع جهاته ذلك
الواجب لذاته وكون كمالات الموجود المطلق حاصلا له وعدم جواز كمال
يمكن حصوله له ولا يكون ثابتا مطلقا سواء كان من جهة الوجوب
الذاتي اولا لا يستفاد منها اصلا وحملوا عليه بعيد غاية البعد مع
انه غير المراد منها ايضا الصفات تنقسم اربعة اقسام ووجه
القسمة هو ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية
لاضافته الى غيره واما ان مقتضية لاضافته الى غيره وليست متقررة

في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معًا وهي تنقسم الى
ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اقسام
ان تكون صفة متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره
كالسواد فظاهر ان هذا القسم في الواجب تعالى عين ذاته ولا يكون
صفة وموصوف الا باعتبار والعبارة لا في الواقع بل بمحض التعبير
ان تكون صفة مقتضية لاضافة الى غيره وليست
متقررة في ذاته كالاضافات والصفات الاضافية التي هي حادثة
بعد وجود الخلق في الواجب تعالى شانه المعبر عنها في الاخبار بصفات
الفعل في مقابلة صفات الذات التي هي القسم الاول وهذا القسم
متحقق في الواجب تعالى شانه وهو اضافة محضة متغيرة بتغير المضاف
اليه لا بتغير الذات اصلا ولا قصور فيه ذاتا
ان تكون صفة متقررة في الموصوف مقتضية لاضافة الى شيء من
خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وان كانت تتغير
اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات

بسببها

بسببها تصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون
القادر مضافا الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان
القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن
تتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد
وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة
الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك
الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي تتعلق
الصفة به لا يمكن ان يتغير ولاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة
واما الجزئيات فقد تتغير ولتغيرها الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة
بها وهذا القسم ايضا في الواجب تعالى شانه عين الذات وتغير
الاضافات باعتبار المضاف اليه لا بتغير الذات اصلا فباعتبار
التقرر كالقسم الاول وباعتبار التغير كالقسم الثاني كما مر
هو ان تكون صفة متقررة في الموصوف مقتضية للاضافة
الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم

فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافته الى معلومه وبتغيير
تبتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن
الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المتعين
ولا يتعلق لغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة
فان القدرة يتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي
تقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي لا يتعلق
بالجزئي الذي تقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استونف العلم وتجدد
فتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر مثلا العلم بان الحيوان جسم لا
يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك
علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان
جسما علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها
اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئته يتحقق ذلك العلم
ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من
هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات

فقط

فقط بل وفي نفس تلك الصفة واعلم ان علمه تعالى شانه على قسمين
الاول علمه تعالى بالاشياء قبل الايجاد وهو على الوجه الكلي المتعالي
عن الزمان والدهر الذي لا يكون فيه كان وكاين وسيكون وهو المعبر
عنه في القرآن وفي الاخبار بالعلم والثاني علمه بالاشياء بعد وجودها
الذي فيه كان وكاين وسيكون وهو المعبر عنه فيهما بالسمع والبصر
وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات
الجسمانية كالحواس في غير الواجب تعالى وفيه تعالى شانه بالشهود
العيني والرؤية العينية والحضور بذاته بلا آلة وجارحة والمدرك
بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة ولا يضر في الواجب تعالى
شانه اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يكون الا بالعقل و
المدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن
الواجب الاول وكل ما يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع
ان يدركها من جهة ما هو عاقل عالم على الوجه الاول ويجب ان
يدركها على الوجه الثاني من حيث هو عاقل عالم ويدركها على الوجه

الأول من حيث هو سميع بصير هذا آخر ما اردنا من الأبحاث التي لا بد
من التنبيه عليها ونرجع الى شرح ما في الرسالة ولما وصل الكلام الى
هذا الاطناب فلا باس ان نشرح ما في المتن كله وان كان مذكورا
في الشرح الفارسي اتماما لهذا الشرح بلا حاجة الى آخر فنقول ولا تخصص
بنفي الشريك والصاحبة والولد   اما قوله اعتقاد نافي
التوحيد فالظاهر انه مبني على ما هو المشهور من ان كل ما يتعلق
بمعرفة الله سبحانه وصفاته يطلق عليه التوحيد سواء كان هو معرفة
وحدانيته او ساير صفاته العلى او اثبات ذاته تعالى او غيره والا
فلا معنى لذكره في هذا الفصل ساير صفاته تعالى   قوله
ان الله تعالى واحد فقد عرفت ان الله سبحانه شخص واحد فرد
ذاته عين وجوده تشخصه بنفس ذاته بلا تشخص زايد على ذاته بالبراهين
الكثيرة   انه تعالى احد اي احدي الذات لا جزء له اصلا
ذهنا وخارجا ولا تركيب فيه راسا لما عرفت من ان التركيب من
لوازم الامكان المستلزم للحاجة المنافية للوجوب الذاتي ولا ماهية له

تعالى

تعالى حتى يكون له جنس وفصل في الذهن بل ماهيته هي انيته
فلا جنس له ولا فصل له ولا ماهية له وراء الانية ولا حد له ولا تركيب
فيه من ماهية ووجود بل هو فرد حقيقي وغيره زوج تركيبي من ماهية ووجود
ولا قوة ولا امكان فيه بل كل جهاته واجبة وفعلية والا لكان فيه
تركيب وهو ينافي الوجوب الذاتي   انه ليس كمثله شيء
فلان كل موجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته لاستحالة كونه
ممتنعا لذاته وكل موجود ممكن معلول له مستفيض الوجود منه والعلة
مباين الذات للمعلول بلا اشتراك ذاتي بينهما فلا يكون مثله شيء
ولفظة الكاف الجارة سواء كانت زايدة او لا بل لاجل نفي مثل
المثل حتى يلزم نفي المثل بالطريق البرهاني او كناية فلا تفاوت
في المقصود اذ المراد واحد والتفاوت في التعبير فان قلت
لا شك انه تعالى شيء ولذا ورد في الاخبار انه شيء لا كالاشياء ولا
شك انه موجود ولذا ورد انه موجود غير فقيد مع انك قلت انه ليس
كمثله شيء والحال انه ساير الاشياء مثله في الشيئية والوجود

وقلت انه لا اله الا هو وحده لا شريك له ونفيت جنس
الشريك المستلزم لنفي جميع افراده في كل امر والحال ان جميع الاشياء
شريك له في الوجود والشيئية واكثر الصفات كالقدرة ولذا ورد انه
اقدر القادرين والرحمة ولذا ورد انه ارحم الراحمين والرازقية ولذا
ورد انه خير الرازقين وغير ذلك قلت بناء العبارات الواردة في
القرآن المجيد وفي كلام الرسول والائمة الاطهار كلها واردة على
قانون العرف المعروف ومتفاهم العام والخاص ولذا ورد انه قرآن
عربي مبين والمتعارف في مثل قوله ليس كمثله شيء في العرف
انه ليس مثل تلك الذات المقدسة في ذاتها لا باعتبار افعالها
وآثارها والامور المنتزعة من ذاتها باعتبار افعالها وآثارها شيء
مثل ان يقال ان مثلك لا يبخل وليس احد مثل زيد فان معناهما
ان مثل زيد في الامور والصفات والحالات التي بها زيديته وشخصيته
باعتبار البلد والمقام والآباء والخصوصيات التي له في حاله وشانه
وامثاله ليس احد ولا يبخل الا في الامور التي لا خصوصية لها في

مرتبة من الوجود الانسانية وسائر الحالات المشتركة فحاصل نفي التشبيه
عنه تعالى انه ليس من جنسه شيء لانه علة وكل ما عداه معلول مباين
الذات والصفات الموجودة له تعالى ومحال ان يكون العلة من جنس
المعلول فلا يشبه شيء في صفاته الذاتية لا في الاعتباريات الانتزاعية
وكذا قوله لا شريك له معناه في متفاهم العرف انه لا شريك له في الالوهية
اي جنس الشريك فيما اعتبر ذاته المقدسة باعتباره وهو الالوهية حيث
قلت لا اله الا هو وجعلت لا شريك له وحده تاكيدا
لم ينفي عنه نفي جميع افراد الجنس المعهود ولا دخل لما هو شريكه في
الشيئية والموجودية وسائر الانتزاعات الاعتبارية والحاصل ان
العبارات الواردة وفحاويها بمقتضيات قوانين العربية المرادة
منها في الشرع بعيدة عن الدقائق الحكمية والمؤاخذات اللفظية
الخارجة عن ضابطة اهل اللسان الواردة على طبقها القرآن
وكلام الرسول المختار والائمة الاطهار سلمنا ان هذا هو الظاهر
وذاك الباطن وانه حق كالظاهر وذلك انه نفي الشريك والمثل عنه

تعالى ولما كان الشيئية والوجود وساير الأمور المشتركة أمورًا اعتبارية
انتزاعية وليست بموجودات في الخارج والا لزم التسلسل فليس مثله شيء
ولا شريك له شيء في أمر من الأمور الخارجية لان الانتزاعي والاعتباري
ليس بشيء في الخارج فمن جعلها دليلًا على نفي الانتزاعي واشتراكه فلا
يناقض الا في اللفظ لان الانتزاعي ليس بشيء عندنا ايضًا هذا واما
انه تعالى قديم فلان القديم ما لا مبدأ له لا ذاتًا ولا زمانًا او زمانًا
فقط وان كان له مبدأ ذاتًا والاول هو الذاتي والثاني هو الزماني
ولما كان الاول تعالى شأنه مبدأ المبادي وعلة العلل ومفيض الوجود
فلا مبدأ له ذاتًا والا لما كان واجب الوجود لذاته ولا زمانًا والا لكان
مسبوقًا بالعدم وكان حادثًا وهذا ينافي وجوبه الذاتي ايضًا فثبت انه
قديم ذاتي فكيف الزماني واما انه تعالى لم يزل ولا يزال فلان
الزوال والعدم السابق على وجوده وكذا الزوال والعدم اللاحق
بعد وجوده ينافيان وجوبه الذاتي فثبت انه ازلي لا ابتداء لوجوده
وابدي لا انتهاء لوجوده سرمدي وجوده فوق الزمان والدهر وانه عالٍ

عن الزمان

عن الزمان والدهر واما انه تعالى سميع بصير عليم فاعلم
انهم اختلفوا في العلم على مذاهب احدها وهو المشهور بين القوم
وعليه حكماء المشاء واكثر المحققين من المتأخرين الذين هم على رأي
الشيخين ان العلم بطريق الارتسام وهو الصورة الحاصلة من الشيء
عند العاقل سواء ارتسم فيها او في الآلة وهذا هو العلم الحصولي وهو في
علم الشيء بغيره واما علم الشيء بذاته فحضوري يكفي فيه حضور ذاته بلا حاجة
الى صورة زائدة وحصولها له والمراد من الصورة هي الماهية المجردة
عن العوارض الخارجية لا الشبح والمثال للشيء المباين له في الماهية
كنقش الفرس على الجدار للفرس فالعلم على هذا المذهب ينقسم بتقاسيم احدها
انه اما حضوري واما حصولي فالحضوري هو علم الشيء بذاته وهو بالحضور
والحصولي هو علم الشيء بغيره وهو بالارتسام وثانيها انه اما علم فعلي او
علم انفعالي فالعلم الفعلي هو ما يكون المعقولات فيه علة لوجود الاعيان
الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملًا غريبًا لم يسبقه احد الى
ذلك وايجاده ما يعقله بعد ذلك والعلم الانفعالي هو ما يكون المعقولات

فيه معلولات للأعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته
ونفوا اصحاب هذا الرأي القسم الثاني عن الأول الواجب تعالى
لامتناع انفعاله عن غيره فيجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من
الكل على الوجه الأول ويكون علمه تعالى فعليا وثالثها انه اما
ان يكون الصورة الحاصلة مرتسمة في العاقل نفسه كما في ادراك
النفس للكليات المرتسمة فيها نفسها واما ان يكون الصورة مرتسمة
في الآلات والقوى الحاضرة عند العاقل لا مرتسمة فيه كما في
ادراك النفس للجزئيات الخيالية والوهمية بل المحسوسة ايضا
بالحواس الظاهرة ورابعها ان كل علم وتعقل انفعالي وكل
علم وتعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي واما ان يحصل من ذات
ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل
من الذات والا لتسلسلت الأسباب والعقول المفارقة الى غير
النهاية وقد بان استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلا به
من ذاته موجود وذكروا ان الواجب تعالى شانه يجب ان

يكون

يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا من ذاته لا من غيره لما مر
ايضا وذكروا ايضا ان علمه الفعلي الذاتي على امر محيط بجميع
الموجودات فانه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته
لان المانع من العاقلية والمعقولية هو المادة وعلائقها فكل
ما هو مجرد عن المادة وعلائقها فهو معقول بالفعل وعاقل ايضا
اذا كان قائما بذاته لا بشيء آخر كما مر سابقا فهو تعالى عاقل
لذاته ومعقول لذاته ويعقل ما بعده الذي هو المعلول الأول
من حيث هو لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم
بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها
مستلزمة بجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي
هي معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل ساير الأشياء التي بعد
المعلول الأول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة
من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك
الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب

اليه لكنها تنتهي في ذلك الترتيب اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة
اليه وهو احتياج عرضي يتساوي جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه
تعالى وذكروا ايضا ان للادراك اعتبارا من حيث هو ادراك
واعتبارا من حيث كونه حالا ما للمدرك واعتبارا من حيث هو حال للمدرك
ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته
فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه
بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك العقلي المقتضي لكون
المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا
وايضا لان هذا مفيد وجود وذاك مستفاد وجوده واما اختلافه بحسب
القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد عن المادة اتم في كونه
مدركا من المنغمس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما
كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام
بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من
حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول لا

يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما بالوجود بل العلم بالعلة يقتضي العلم
بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون
ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول تعالى لذاته
كما هي وبجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا
افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا
لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر
العقلية اما ادراكها للاول تعالى فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول
تعالى لما كان معقول الذات وهي عاقلة لذواتها عقلته باشراق الاول
تعالى عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل
الاول اياه ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس
والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طابع عقلي لان مخرجها من
القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض
تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات
متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلو

وبعضها بالعكس مع بعضها من طرق غيرها ومتبدده المناسبات
لانها تارة تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم
بما يقابله وتارة على وجوه غيرها تنهى انقص مراتب الادراكات وقد حصل
ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات
بالتشكيك ثم اوردوا على انفسهم تشكيكا هو ان يقول احد ان من
مذهبك ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور
متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل
شيء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك
ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة
ثم اجابوا عن هذا التشكيك بان الاول تعالى لما عقل ذاته بذاته
وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله
للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته ولوازمه مترتبة
ترتب المعقولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة
وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات

لاينافي

لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم
متقررة في ذات العلة او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة
في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي
تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور
المعقولة المتقررة فيه فالاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية فيه
وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تاثير
لذلك في وحدانية ذاته هذا ما عليه جمهور المشائين من الحكماء وذهب
اليه الشيخان في ساير كتبهم قال الفارابي في فصوصه مشيرا الى هذا
المعنى واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا
كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد
ذاته وعلمه بذاته فيتكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى
ذاته فهو الكل في وحدة   مفاسد هذا المذهب فكثيرة
منها انه يلزم تقرر لوازم الاول الواجب لذاته في ذاته وهذا قول
بكون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهذا محال

ومنها انه يلزم ان يكون الواجب تعالى موصوفا بصفات غير
اضافية ولا سلبية وهذا خلاف ما برهن عليه ومنها انه يلزم ان يكون
الاول تعالى محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ومنها انه يلزم ان يكون معلوله الاول غير مباين لذاته وانه تعالى
لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه ومنها
ان في علم الشيء بذاته يكفي الحضور بلا ارتسام وفي علمه بغيره لا
يكفي الحضور بل لا بد من ارتسام الصورة يشبه القياسات الفقهية
والاستثناءات النقلية ولا يصح في العقليات لان حقيقة العلم
والادراك اما الحضور فيكفي في الكل واما الارتسام فلا بد في الكل
ولا يكفي الحضور ومنها ان ادراك النفس لما ارتسم في الاته
اما لانه يكفي الحضور فيكون حقيقة العلم هي الحضور واما لانه لا يكفي فلا
يحصل للنفس علم بما ارتسم في الته لان الارتسام في الغير لا يحصل
منه الا الحضور عند المدرك فيرجع الى ان مناط العلم يكون هو الحضور
فقط والارتسام انما يكون لاجل الحضور الى غير ذلك مما يخالف

الظاهر

الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى شانه
وانما ارتكبوا نفيه عنه تعالى حذرا من التزام هذه المحذورات
في العلم وهو مذهب طائفة من الحكماء المشائين
بعد المعلم الاول من اصحابه وقد اشتهر منهم بعده وهو ان العلم
بارتسام الصورة في العاقل لكن الصورة الموجودة فيه عند
تعقله اياها صارت اياه واتحد معها فالجوهر العاقل اذا
عقل صورة عقلية صار هو هي وهذا هو العقل باتحاد العاقل
والمعقول حتى حكي انه كان لهم رجل يعرف بفرفوريوس الذي
هو صاحب ايساغوجي عمل في العقل والمعقول كتابا يثني عليه
المشاؤون وكان حشفا كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا
يعلمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل ناقض
هو ذلك بما هو اسقط من الاول وهؤلاء ايضا قد يقولون
ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء
باتصالها بالعقل الفعال هذا وان كان حقا لكنهم قالوا

اتصالها بالعقل الفعال هي ان يصير نفس العقل الفعال لانها
تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس
فيكون العقل المستفاد فالنفس الناطقة عند تعقلها معقولاً
ما يتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد
العقل الفعال به واصحاب هذا المذهب انما تكلموا لما ارتكبوا حذراً
من لزوم مفاسد المذهب الاول فلزمهم مفاسد اخرى اقبح واشنع
من الاولى ومنها ما الزم القائلين باتحاد العاقل والمعقول
وهو انه اذا فرضنا الجوهر العاقل اذا عقل ا فكان هو هو على
قولكم بعينه المعقول من الالف فهل هو حينئذ موجود كما كان
عنه ما لم يعقل الف او بطل عنه ذلك فان كان كما كان فسواء
عقل ولم يعقلها وان كان بطل عنه ذلك ابطل على انه حال
له او على انه ذاته فان كان على انه حاله والذات باقية فهو كساير
الاستحالات ليس كما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل
ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئاً آخر على انك اذا

تأملت

تأملت هذا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط
ومنها ما الزم هذا القائلين ايضاً وهو انه اذا عقل ا ثم عقل
ب ايكون كما كان عند ما عقل ا حتى يكون سواء عقل ب او لم
يعقلها او يصير شيئاً آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره وامتنع منه لانه
يلزم اذا عقل ا صار غيره اذا عقل ب فان بطل كونه ا فهو تجدد
الذات عند تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي ا ولم يقرب ب تصورا
منهما وان بقي ا وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد
العاقل والمعقول قولاً باتحاد جميع المعقولات مع اختلافها في
المهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكروه اولاً
ومنها ما الزم القائلين بالاتحاد بالعقل الفعال وهو لزوم احد
المحالين اما تجزئة العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية
واما وجوب حصول جميع المعقولات التي تعقلها العقل الفعال
للنفس الناطقة عند تعقلها معقولاً واحداً اي معقول كان وهذا
المحال لم يلزمهم على انفراد بل انما الزمهم مضافاً الى المحال المذكور في

قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور ايضاً
كما لزمهم سابق القول باتحاد جميع الصور المعقولة لزمهم هاهنا القول
باتحاد جميع الذوات العاقلة ومنها ما لزم الفريقين جميعاً وهو
بطلان اتحاد الشيئين مطلقاً وان قول القائل ان شيئاً يصير شيئاً
اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب
مع شيء آخر ليحدث ثالث بل على انه كان شيئاً واحداً فصار واحداً
آخر قول شعري غير معقول والحاصل ان اتحاد الشيء بغيره وصيرورة
الشيء شيئاً آخر حقيقة قول مخيل وبسبب تخيله يظن عوام المتألهة
والمتصوفة انه حق مع انه محال واما ما يطلق عليه الاتحاد مجازاً وهو
صيرورة شيء شيئاً آخر اما على سبيل الاستحالة كما يقال صار الماء
هواء والاسود ابيض وما بالقوة ما بالفعل واما على سبيل التركيب
كما يقال صار التراب طيناً والخشب سريراً فلا قصور فيه بيان
محاليته معناه الحقيقي وهو صيرورة شيء واحد شيئاً واحداً آخر فهو
انه بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معاً متميزين

وذلك

وذلك ينافي الاتحاد واما ان يكون احدهما موجوداً والآخر معدوماً
فان كان المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول الصاير هذا
الثاني بعد الاتحاد فقد بطل الذي كان موجوداً قبل الاتحاد
وحدث شيء آخر او لم يحدث وان كان المعدوم بعد الاتحاد
هو الامر الثاني فلم يصر شيء آخر بل الشيء الاول باق بحاله وهذا
ينافي القول بالاتحاد واما ان لا يكون واحد منهما موجوداً بل كانا
معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال الماء صار
هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية او ما
يجري هذا المجرى وظهر ان القول بالارتسام في العلم لو كان
حقاً لا يمكن ان يكون بطريق الاتحاد كما يقوله هؤلاء بل يمكن ان
يكون بان كل ما يعقل فانه يكون ذاتاً موجودة متقررة فيها الجلايا
العقلية والمعقولات والصور المطابقة لذوات الصور تقرر شيء
في شيء وقد علمت فساد هذا بالمفاسد السابقة ايضاً

في العلم هو مذهب منسوب الى حكماء الاشراق والقدماء من اليونانيين

والفرس والهند كافلاطن ومن سبقه كسقراط وهرمس واغاثاذيمون و
انباذقلس وزرادشت وكيخسرو وغيرهم على ما هو المشهور بين المشاء
ونقله الشيخ الرئيس وهو ان العلم هو الصورة والمثال لكن في علم
الواجب تعالى هو المثل القائمة بذواتها لا انداد الواجب حذرا
من المفاسد التي لزمت القائلين بتقرر الصور في ذاته تعالى
وهؤلاء القائلون بالمثل والتعليمات يلزمهم على ظاهر رأيهم قيام
الصورة بذاتها وهذا ظاهر الفساد بل ظاهره الآن يؤول ويراد منه ما
ذكره في توجيهه بعض المتأخرين وشيخ الاشراقيين في سائر كتبه من
ان ههنا عالم النور وعالم المثال وهو عالم كله نور مجرد يشرق على العالم
الجسماني وانوار مجردة قائمة بذواتها مدبرات لكل نوع من الاجسام
وهو عقل هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته معتن به مدبر له وحافظ
اياه وهو كلي ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة هذا العقل وهو رب النوع
الى جميع اشخاص نوعه المادي على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه
عليها واما بمعنى ان رب النوع اصل ذلك النوع كما يقال كلي ذلك الامر

كذا ويعنون

كذا ويعنون به الاصل والمعلول عليه ولكن رب النوع لا مقدار
له ولا بعد ولا جهة كما يقال في العقول والنفوس كليات بهذا
المعنى لا بمعنى ان رب النوع الذي هو عندهم له ذات متخصصة لا
يشاركه فيها غيره نفس تصور معناه لا يمنع عن وقوع الشركة فيه حتى
يلزمهم ان يكونوا قد حكموا على الجزئي المجرد عن المادة وهو رب النوع
بانه كلي ومادي لوجوده في مواد كثيرة هي اشخاصه واثبتت هذه الانوار
بان اكثر هؤلاء الكبراء صرح بانه شاهد هذه الانوار في عالم النور
وحكى افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات التي هي التعلقات البدنية
وشاهدها وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا واذا اعتبر رصد شخص
كبطليموس مثلا او شخصين كهو مع ابرخس في امور فلكية فكيف لا
يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في ارصادهم
الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم بالكشف ومن لم يصدق بهذا ولم
تقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة اصحاب المشاهدة فعسى تقع
له جلسته وخطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت وترى الذوات

الملكوتية والأنوار التي شاهدها هرمس وافلاطن والأضواء المينوية
الروحانية التي اخبر عنها زرادشت الآذربيجاني في كتاب الزند حيث
قال العالم ينقسم قسمين مينوي هو العالم النوراني الروحاني وكيتي
هو العالم الظلماني الجسماني والأنوار الفايض من العالم النوري
على الأنفس الفاضلة الذي يعطي التأييد والرأي وبه تستضيء
الأنفس وتشرق اتم من اشراق الشمس ويسمى بالفهلوية خرّه
على ما قال زرادشت خرّه نور يسطع من ذات الله وبه يرأس
الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل وصناعة بمعونته
وما يخصص بالملوك الأفاضل منهم يسمى كيان خرّه فهذه الأضواء
المينوية ينابيع الخرّه والرأي ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو
المبارك اليها فشاهدها على ما قال في الألواح الملك الظافر
كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فاتته سكينة اب
القدس ونطقت معه الغيب وعرج بنفسه الى العالم الأعلى منتقشا
بحكمة الله وواجهه انوار الله مواجهة فادرك منها المعنى الذي يسمى

كيان

كيان خرّه وهو الوق في النفس قاهر يخضع له الأعناق وقال
في موضع آخر بمعنى قولهم ان في عالم العقل انسانا كليا
اي نورا قاهرا فيه اختلاف اشعة متناسبة يكون ظله في القالب
صورة الانسان وهو كلي لا بمعنى انه محمول بل بمعنى متساوي
نسبة الفيض على هذه الأعداد وكأنه الكل وهو الأصل وليس
هذا الكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فانهم معترفون
بانه له ذاتا متخصصة هو عالم بذاته فكيف يكون معنى عاما
وقال ايضا وما قيل ان الأشخاص فاسدة والنوع باق
لا يوجب ان يكون امرا كليا قائما بذاته بل للخصم ان يقول
الباقي صورته في العقل وعند المبادي النورية لا صورة
قائمة بذاتها ومثل هذه الأشياء اقناعيات وليس اعتقاد افلاطن
واصحاب المشاهدات كفيثاغورس وانباذقلس وهرمس
وغيرهم بناء على هذه الاقناعيات بل على الكشف والمشاهدة
اولا ثم الاحتجاج عليها والمثل التي ابطلها المتاخرون هي

ان يكون انسانية مجردة موجودة في الأعيان مشتركة بين
جميع اشخاص نوع الانسان بحيث يكون لكل واحد من اشخاصه
انسان محسوس فاسد وآخر معقول باق دائم لا يتغير ابداً
وهو باطل لا يقول به جاهل فضلاً عن فاضل كافلاطن وقال
افلاطن اني رأيت عند التجرد افلاكا نورية ثم نقل عن افلاطن
الحكاية التي حكى ارسطو في اثولوجيا عن نفسه في باب
العروج والخلع عن هذا العالم الى عالم النفوس والعقول والانوار
هذه هي الكلمات التي ذكرها شيخ الاشراق في توجيه المثل الافلاطونية
وعالم المثال والتعليميات وعلى اي تقدير لا يجدي بطائل
اما على تقدير ان يكون المراد بالمثل الصور العلمية
على ما فهمه المتأخرون فلأنه ان كانت تلك الصورة قائمة
بذاته تعالى فهو ما مر فساده وان كانت قائمة بذاتها كانت
موجودات عينية لا صوراً علمية واما على تقدير هذا
التأويل الذي ذكره هذا الفاضل الكامل بهذه التوجيهات

والتموهات

والتموهات الخيالية والادعاءات الكشفية التي لا يعرف حقيقتها
في مقام البحث بالاستدلال والكسب بل بالفيوضات الربانية
والحالات النبوية والموهبية لان الرياضة والمجاهدة بمجانبات
عن المقصود والا لأمكن تحصيل النبوة بالسعي ايضاً فلأن
هذه الارباب النورية كانت موجودات عينية حينئذ لا صوراً
علمية وكذا عالم المثال ايضاً وكلامنا انما كان في كيفية
علم الواجب تعالى بالموجودات العينية لا في نفسها ننقل الكلام
في علمه تعالى بتلك المثل والارباب النورية اهو تعالى
عالم بها قبل الايجاد اولا واذا كان العلم هو الظهور كالابصار
بلا ارتسام كما هو رأي هذا الفاضل فلا يكون علم له تعالى قبل
الايجاد لانه لا شيء فلا ظهور ولا علم له تعالى بالاشياء قبل
الايجاد وهذا فاسد بنص قوله تعالى الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير منبهاً على بداهته بكلمة التنبيه
في العلم وهو مذهب جمهور المتكلمين وبعض الاجلة

من حكماء المتأخرين ان العلم اضافة او صفة حقيقية ذات
اضافة وهي اضافة خاصة بين العالم والمعلوم تقتضي انكشاف
المعلوم وظهوره عند العالم بهذا الظهور الذي هو مسمّى بالعلم
والادراك وبعض اصحاب هذا المذهب مع القول بان
حقيقة العلم هي الاضافة قائلون بارتسام الصورة الذي
هو الوجود الذهني ومفاسد هذا المذهب منها انه يلزم
ان لا يكون الواجب تعالى شانه عالما بالاشياء قبل ايجادها
وهو كما علمت خلاف قوله تعالى منبها بحرف التنبيه على بداهته
أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ وان كان يمكن ان
يقال لا يدل هذه الآية الا على انه تعالى بمخلوقاته واما على ان
هذا العلم قبل الايجاد فلا وان كان خلاف ظاهرها بناء على
ان ظاهرها عليته الايجاد للعلم بكيفيته فيكون سابقا ولهذه
المفسدة ذهب المعتزلة هربا عنها الى ثبوت المعدومات قبل
وجودها فارقين بين الوجود والثبوت مع انه خلاف بداهة العقل

باتحادهما

باتحادهما لتصحيح الاضافة بينه تعالى وبينهما قبل الايجاد لتحقق
العلم له تعالى قبله وقالوا بوجود الكليات والجزئيات الوهمية من المعاني
لتحققهما ووجودهما في ضمن الاشخاص وجودا خارجيا فتصح الاضافة
اليها لتحقق العلم بلا حاجة الى الوجود الذهني ويكفي تحقق الاجزاء
كالعلم والياقوت والزبرجد والتركيب بين الاشياء مطلقا في
الخيالات المحضة كالاعلام الياقوتية المنشورة على الرماح الزبرجدية
وكحنال الليل في النهار باعتبار وجود الاجزاء كالظلمة في زوايا
البيوت وفضاء العالم ومطلق الهيئة التركيبية وان كان بطريق
التشبيه كاجتماع النقيضين الموجود كل منهما منفردا او الاجتماع الموجود
بين المتخالفين كالسواد والحلاوة المشبه به الاجتماع الاول
المحال فيتحقق العلم والاضافة بلا حاجة الى الوجود الذهني وعلى اي
تقدير فالفساد ظاهر لاستلزامه عدم تحقق علمه تعالى قبل الايجاد قطعا
لعدم تحقق طرف الاضافة بالنسبة اليه تعالى اصلا قبل ايجاد
ما سواه تعالى وارتسام الصورة في ذاته تعالى او بذاته على تقدير

نعم يمكن هذه التوجيهات في علم غيره تعالى وانكار العلم السابق
على الايجاد عنه تعالى عما يقولون علوا كبيرا كالقدماء الذين نفوا
العلم راسا حذرا عن هذه المحذورات والظاهر ان مرادهم هو هذا
السابق والا فلا معنى لانكاره اصلا وراسا والظاهر ان الاضافة
لازمة للعلم قطعا على اي مذهب لكن النزاع في حقيقته اهي الاضافة
او الاضافة لازمة لها وعلى ظهر تخلف لازم العلم عن العلم السابق على
الايجاد على جميع المذاهب في العلم وهو مذهب بعض
المحققين من المتأخرين وهو كما ذكره بقوله العاقل كما لا يحتاج
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج
ايضا الى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك
الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة
تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل
ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور

فيك

فيك بل ربما تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتبارات ذاتك
المتعلقة بذاتك وبتلك الصور فقط على سبيل التركيب واذا كان
حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال
العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان
كونك محلا لتلك الصورة شرط لتعقلك اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك لست بمحل لها بل انما كونك محلا لتلك الصورة شرطا في
حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان
حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل
الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون
هي حالة فيه واذ تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير
تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما تقرر
وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فاذن حكمت بكون

العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير تقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني
متقررا فيه كما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم
بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول نفس تعقل
الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل في ذات الاول تعالى
عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس معلولات لها
لحصول صورة فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول
للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على
ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع
تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك
الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم
محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك
كيفية احاطته بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى

وذلك

وَذلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ولولا ان تلخيص هذا البحث
على الوجه الثاني يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان اورده امثاله على
سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الا
اولى هذا كلامه وحاصله ان العلم يكون بالحضور كما في علم الشيء بذاته
وبالحصول كما في علم النفس بالصورة المرتسمة فيها وفي قواها ونسبة
المعلول الى العلة بالصدور عنها بالايجاب ونسبة الصور الى المحل
المرتسمة هي فيه بالقبول وهي بالامكان والاولى اشد من الثانية
واذا كان مناط العلم هو الحضور والحصول فلا حاجة في علمه
تعالى غيره حصول الصور وتقررها في ذاته تعالى بل يكفي الحضور
في المعلول الاول وحصوله بالنسبة الصدورية التي هي اشد
ويكفي الحصول والارتسام في المعلول الاول في ساير المعلولات
غير الاول وحضور المعلول الاول مع الصور المرتسمة فيه عند الاول
الواجب تعالى فيما عداه بلا قصور وعلى هذا المذهب يكون العلم
هو الحضور في علم الشيء بنفسه والحصول في علم الشيء بغيره كما في

المذهب الأول الذي هو مذهب جمهور المشائين لكن مع تعميم الحصول
في قسمة الحصول القابلي والحصول الفاعلي وفي المذهب الأول
كان مخصوصاً بالقابلي وعلى هذا وان اندفع محذور تقرر الصور
في الذات وتحقق العلم بما سوى المعلول الأول السابق على الإيجاد
لكن بقي عدم تحقق العلم السابق على الإيجاد بالمعلول الأول
الا ان يفصل العلم الى الاجمالي الذي هو عين الذات والتفصيلي
الذي هو زائد عليها ويدعى ان العلم الاجمالي هو تفصيلي بالنسبة الى
المعلول الأول واجمالي بالنسبة الى ما عداه وحينئذ يندفع المحذورات
باسرها وهذا المذهب لا يخلو عن قوة وان كان شريكاً للمذهب الأول
في بعض المحذورات المذكورة هناك وقد ذكر بعض المتأخرين ههنا
كلاماً طويلاً لا يخلو من الفوائد مع ان فيه ايضاً بعض المفاسد فلذا
نقلناه ثم ذكرنا ما فيه قال واعلم ان للواجب الوجود علمين احدهما
علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته بحيث
يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات مثال بهذا بيان ذلك ان

حقيقة

حقيقة حقيقية يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول
البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى البسيط
هو انه كما يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير
خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئاً بعد شيء الى ان تملأ دستة كاغذ
بل ما عنده تعالى اشد تجريداً انتهى ففي الشهود العلمي الكمالي كان ذاته
تعالى عالماً بذاته وبجميع الممكنات وعلماً ومعلوماً والتغاير بين
هذه المعاني انما هو باعتبار والى هذا اشار الفارابي حيث قال
في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من
حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه
بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فتكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد
الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وثانيهما علم تفصيلي وهو
عين ما اوجده في الخارج والمدارك ومراتبه اربع اجليها ما يعبر
عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية و
بالعقول عند الحكماء فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع

ما هو مكنون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى ما في المراتب التي بعد هذه المرتبة
وثانيتهما ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل
عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ
حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند الواجب الوجود وهو
علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين اللتين هما فوقها وثالثتها كتاب
المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات
المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية
فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذاتها عند الواجب الوجود
تعالى ورابعتها الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية
واحوالها فانها بذواتها حاضرة عند الواجب الوجود تعالى في مرتبة الايجاد
والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت
صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند الواجب الوجود
في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر وعلى التحقيق

المذكور

المذكور يندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود العلة مغايرا لوجود المعلول
اتجه على القول المذكور ان حضورها غير حضور معلولها فحينئذ ان استلزم
حضورها حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق الارتسام في ذات
العلة فيلزم كون ذاته تعالى محل كثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد
من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم
المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق آخر هو قيامها بامر آخر
غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان الصور القائمة بغير
الشيء لا يكون علما لذلك الشيء ولو فرض ان يكون الامر آلة لادراك
العلة كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب تعالى لذاته
محتاجا في ادراك المعلولات الى الآلة وهو باطل ومنها انه لو كان
العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع ايجادات
الواجب الوجود مسبوقا بالعلم فيلزم التسلسل او الانتهاء الى علم بمعلول
هو عين ذاته تعالى وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور المعلول

اما اندفاع السؤال الاول فبان يقال ان حضور المعلولات
الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم التسلسل الا
كما لا يخفى واما حضور الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات
او كانت صور المعقولات فبطريق آخر هو قيامها بامر آخر حاضر
بذواتها عند الواجب تعالى ولا محذور في ذلك فان مناط الانكشاف
بالعلم احد امور ثلثة اما العينية واما القبول واما الحضور ولا محذور
في احتياج الواجب تعالى بالذات الى معلوله في امر غير كمالي كحضور
الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى واما اندفاع الاشكال الثاني
فبان يقال ان اريد بقولهم علمه بالعلة التامة بذواتها مستلزم للعلم
بالمعلول ان ذلك العلم مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول
اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للعلم الاجمالي الذي هو
عين وجود العلة العينية الغائية عن ذاتها والعلم التفصيلي الذي
هو مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول
على جميع الايجادات فلا محذور فان القول بان حضور العلة مغاير لحضور

معلولها

معلولها انما يصح للعلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعلول العلم
التفصيلي كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علمه بالعلة بذاتها
مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه لتمكن اختيار
كل من علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول ولا يلزم ان يكون
جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي والتفصيلي في العلم
بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم
الاجمالي فلا محذور وان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم
التفصيلي بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم منه
سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علمه بالعلة على جميع
الايجادات واعلم ان للملطيين وهم اساطين الحكمة مذهبين
في علم الواجب تعالى احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء ما قبل
ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات
العينية على نهج ما هي في العلم المتقدم وقد اشار بهمنيار في تحصيله
الى هذا المذهب بقوله واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته بالتمام

فيعقل ايضًا لوازم ذاته والّا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي
معقولاته وان كانت اعراضًا موجودة فيه فليس ممّا يتّصف بها
او ينفعل عنها فانّا كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدأ للوازم
اي معقولاته بل ما يصدر عنه انّما يصدر بعد وجوده وجودًا تامًا وانّما تمتنع
ان يكون ذاته محلًا لأعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتّصف بها
بل كماله انّه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في ان يحلّ له فاذا وصف
بانّه يعقل هذه الامور فانّه يوصف به لانّه يصدر عنه هذه لا لانّه محلّها
ولوازم ذاته هي صور معقولاته لا على ان تلك الصور تصدر عنه فتعقلها
بل نفس تلك الصور لكونها مجرّدة عن الموادّ تفيض عنه وهي معقولة له
فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعلية انتهى
قيل قد قال بعد هذا الكلام وليس تجدّده اي الواجب تعالى بحيث يحصل
له تلك المعلومات بل تجدّده بحيث يصدر عنه تلك المعلومات وليس
هو عالمًا لانّه له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انّه يصدر عنه تلك الصور
وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته

حقيقة

حقيقة يصدر عنها مفصّل المعقولات كما انّ المعقول البسيط
عندنا علّة للمعلومات المفصّلة الى آخر ما نقل عنه سابقًا وهذا الكلام
يدلّ على انّ العلم المقدّم عين ذاته قلت لمّا كان ظاهر كلامه السابق
يدلّ على انّه اختار مذهب انكسيمانيس الملطي وهو ان جميع الايجادات ذات
العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات وجب حمل الكلام الآخر
وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده آه على العلم المتقدم
على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات العينية وهذا
العلم المتقدم هو عين ذاته وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصّلة
والمذهب الثاني هو انّ اوّل ما صدر عن الواجب الوجود بالذات
جوهر فيه جميع باقي الممكنات وهو اختيار ثاليس الملطي فعلى
مذهبه يكون الجوهر الاوّل غير مسبوق بالعلم المتغاير لذات الواجب
تعالى بخلاف المذهب الاوّل فانّ جميع الموجودات العينية
مسبوق بالعلم الزائد على هذا المذهب وصاحب الشفاء متحيّر
بين هذين المذهبين لما في كلّ منهما واختار في الاشارات

المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان
في المذهب الثاني نفي الاختيار بالنسبة الى المجموع العيني الاول
بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون العلم المتقدم المتحد مع المعلوم
نحوا من الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يكون عين ذات الواجب تعالى
عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار تابعيه من صاحب
الهداية وبهمنيار بهذا المذهب واما صاحب شرح الاشارات فلم
يتعرض لنحو العلم الكمالي المقدم على الايجاد في متن التجريد الا بالاشارة
واما في شرح الاشارات فهو يخالف صاحبها فاختار المذهب
الثاني لما في المذهب الاول من الامور المذكورة من الاشكالين
المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرته اولا
ومما يدل على ان هذا التحقيق الذي اخترته هو المختار عند صاحب
الاشارات ما قاله في الرسالة التي الفها في تحقيق العلم وهو انه
كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان
مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين كذلك العالم

يطلق

يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في حال الاستحضار
المعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين
فمن وقوع اسم العالم على الامر الاول باعتبار الاول وعلى الثاني
باعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو باعتبار الاول
وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم
بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى
اعتبار صورة المعلوم والعلم بذلك الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات
وادراك الاول تعالى بالاعتبار الثاني اما لذاته فيكون بعين ذاته
لا غير ويتحد هناك المدرك والادراك ولا تغاير ولا تعدد الا بالاعتبار
واما المعلولات القريبة منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلولات ويتحد
هناك المدركات والادراكات ولا تعدد الا باعتبار وتغايرهما
المدرك انتهى كلام هذا البعض نقلناه بطوله لما فيه من الفوائد
والمفاسد الاول انه اعترف ان للحكماء الملطيين هم اساطين
الحكمة الاساطين السبعة التي منهم افلاطن مذهبين بلا ثالث لهما

وقد ثبت لهما وقد ثبت ان افلاطن كان قايلا بالصور العلمية القائمة
بذواتها التي قد اشتهرت بالمثل الافلاطونية فان كان المذهب الاول
هو ما ثبت عن افلاطن فكان ما نسب الى بهمنيار والفارابي والشيخ
مذهبا آخر غيره فان كان ما نسب اليهم ايضا مذهبا آخر للملطيين
فلم ينحصر مذهبهم في اثنين وهذا خلاف ما اعترف هو به وان لم يكن
مذهبا لهم فنسبته اليهم والى انكسيمانس الملطي خلاف ما اعترف به
ايضا والظاهر ان المذهب الاول وهو ان اوائل صدر عنه تعالى
الصور العلمية للموجودات العينية هو ما ذهب اليه افلاطن من
القول بالمثل ولما كان القول بالمثل وقيامها بذاتها ظاهر الفساد
اضرب عنه المشاؤن وذهبوا الى ان هذه المثل والصور من
لوازم الذات وروادفه كما ذكرنا في المذهب الاول من مذاهب العلم
وهو مذهب جمهور المشاء والشيخين   انه نسب المذهب
الاول الى الشيخ وانه اختاره في الاشارات وايده باختيارات بعه
هذا المذهب ايضا كبهمنيار وصاحب الهداية ولا شك ان مختار

الشيخ

الشيخ وكذا تابعيه هو ان العلم بالغير لا يكون الا بالحصول والارتسام
الصورة في ذات المدرك مع اعترافهم بان العلم بالعلة مستلزم
للعلم بالمعلول لا عينه وكذا الزمهم القول بالصور المرتسمة في الذات
وهم ايضا اقروا واعترفوا به واعتذروا بان هذه الصور من
لوازم الذات وروادفها ولا يلزم الاتصاف ولا الانفعال
ولا الاستكمال وان كانت اعراضا موجودة فيه تعالى وهذا ايضا
بعينه مختار الفارابي ولا يخفى على من نظر في كلماتهم كما عرفت
انها تنافي ما قرره هذا البعض من العلم الاجمالي اما اولا فلان
العلم الاجمالي اذا كان عين الذات مع انه علم بالغير فلا يكون بارتسام
الصورة مع انهم حصروا العلم بالغير بالحصول والارتسام خلاف
ما قرره هذا البعض واما ثانيا فلانه اذا كان العلم التفصيلي بالارتسام
في غير ذات المدرك فبطل ما قرروا من ان العلم بالغير لا يكون الا
بالحصول والارتسام في ذات المدرك فنسبته ما قرره الى بهمنيار
والفارابي وتنزيل كلامهما عليه باطل   ان ما ذكره من ان

مناط العلم احد امور ثلثة اما العينية واما القبول واما الحضور لا يخفى
فيه لان الحضور لو كان مناطا لما انحصر العلم في العينية في الحضور
وعلم الشيء بذاته وفي القبول في العلم الحصولي بالغير بلا ثالث لهما
وكون الحضور علما انما هو مذهب الاشراق في مقابلة الحصول والاكـ
كما سيجيء فلا يصح في تصحيح مذهبهم على رأيهم جعل الحضور مناط الا
ان يقال هذا هو تحقيق الحق في مسئلة العلم وان كان مذهبا ثالثا
مرددا بينهما لا الحضور فقط كما هو رأي الاشراق ولا القبول
والارتسام فقط كما هو رأي المشاء في علم الشيء بغيره واما
العينية في علم الشيء بذاته فمشترك وحينئذ يبقى التأمل في انه
كيف يكون مناط العلم امرين متخالفين الا ان يقال مناطه امر
واحد هو الحصول للعالم سواء كان بالحضور او بالقبول
ان ما ذكره من ان القول بان حضور العلة مغاير لحضور معلولها
انما يصح في العلم التفصيلي كلام في غاية السقوط لان بناء
كلام المعترض انما هو على تقدير تسليم المقدمات التي احدها ان العلم

بالعلة

بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فلا بد ان يكون اي علم تعلق
بالعلة استلزم علما مغايرا بالمعلول اجماليا كان او تفصيليا
فتسليمه في صورة ومنعه في صورة اخرى لا يضر المعترض لانه
اعترض على تقدير التسليم والا فلا   انه نسب تحقيقه هذا في
العلم الى المحقق الطوسي ووفق ما ذكره في شرح الاشارات وفي
رسالة العلم وذكر انه خالف صاحبها وذكر ان بهمنيار والفارابي
اشار الى تحقيقه هذا وذكر ان بهمنيار اختار مختار شيخه المخالف
المختار المحقق الطوسي الذي هو هذا التحقيق ومشهور ايضا
ان مختار الشيخين واحد وهل هذا الا تهافت وتناقض
ان مختار المحقق الطوسي اشبه بمختار الاشراقيين مع ما ذكره
هذا البعض من انه اختار المذهب الثاني من مذاهب
المليطيين هذا   وهو مذهب حكماء الاشراق
على ما نقله شيخهم وهو ان العلم كالابصار فكما ان ليس من شرط
الابصار انطباع شبح او خروج شيء بل يكفي عدم الحجاب بين

الباصر والمبصر فكذلك العلم ولما كان نور الأنوار نور محض قايم بذاته
مجرد عن المادة وساير الحجب فلا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب
غيره من الموجودات العقلية والحسية عنه فهو ظاهر لذاته مدرك لها
وغيره ظاهر له وهو مدرك له بنفس ظهوره فلا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات والأرض اذ لا تحجبه شيئ عن شيئ فيدرك جميع
الأشياء بالأشراق الحضوري الذي هو اشرف انحاء الادراك
لا بصور في ذاته فيتكثر ذاته المقدسة وبهذا يعلم انه تعالى كبصره واحد
هو الظهور وعدم حجب شيئ عنه وعلمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً
لذاته وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقي
اما بانفسها كاعيان الموجودات من المجردات والماديات و
صورها الثابتة في بعض الأجسام كالفلكيات او بمتعلقاتها
كصور الحوادث الماضية والمستقبلة الثابتة في النفوس الفلكية
فانها وان لم تكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها التي
مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية التي هي النفوس الفلكية كذا

ما في المبادي العقلية من الصورة تكون ظاهرة وحاضرة له تبعاً
فعلمه بالأشياء على هذا المذهب يكون اضافة لكونه عبارة عن
ظهور الأشياء له وظهور الشيئ للشيئ اضافة تحصل لأحد بالنسبة الى
الآخر وعدم الحجاب الذي هو شرط للأبصار سلبي لا يحتاج اليه في
ادراكه تعالى لأنه لا تحجبه شيئ عن شيئ ليشترط نفيه وتعدد الاضافات
العقلية التي له الى الأشياء الكثيرة لا توجب تكثراً في ذاته لأنه
لا يلزم من تعدد الاضافات التكثر او يلزمه اضافة واحدة هي
اضافة المبدائية تصحح جميع الاضافات كما انه يلزمه سلب واحد هو
سلب الامكان ويندرج فيه السلوب الغير المتناهية من سلب العرضية
والجسمية وغيرهما ولا يلزم من تغير الاضافات الا تغير المضاف
اليه فانا بانتقالنا على يميننا الى يسارنا تتغير اضافتنا اليه دون
ذاتنا فعلمه بالأشياء لما كان حضورياً اشراقياً لا بصورة في ذاته فلا
يلزم من بطلان الشيئ والاضافة تغير في ذاته تعالى فانه اذا وجد زيد علمه
بالحضور الاشراقي وحدث له اضافة المبدائية اليه واذا لم يبق زيد

بطلت اضافة المبدائية من غير تغيير في نفسه واجابوا عمّا ذكر من قبل
المشائين من ضرب المثال في الفرق بين العلم التفصيلي بمسائل وبين
العلم بالقوة بها وبين مسائل فكرت فوجد الانسان من نفسه علماً بجوابها
بان ما يجد الانسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة
وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة وهذه القوة اقرب الى
الوجود ولا يكون الانسان عالماً بجواب كل واحد على الخصوص لم يكن
عنده صورة كل واحد واحد فلا يكون العلم بالمعلول منطويا في العلم
بالعلة وايضاً واجب الوجود منزه عن هذه الاشياء فلا يكون فيه
حلول صورة ولا قوة هذا كلام الاشراق ومذهبهم وهذا المذهب
ايضاً لا يخفى ما فيه لانه اذا كان العلم هو الحضور والاضافة فلا
يكون له تعالى علم بالمعلول الاول سابقاً على ايجاده الا ان يدعي
انه اذا علم ذاته تعالى على ما هي عليه بحقيقتها انه وجود محض هو ينبوع
وجود الماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها انطوى
العلم بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدأ لها فلم يعلم نفسه على ما هي

علم

عليه وهو محال ومع هذا فلا بد من القول بالارتسام والصور القايمة
بالمجردات من العقول والنفوس الفلكية الحاضرة بما فيها من صور
الحوادث عنده تعالى شانه ومن القول بان المعلول الاول معلوم
له بعلم هي عين ذاته فعلم من كل هذه المذاهب الستة في العلم ان
حقيقته هي الحضور والعقول بالصور لاجل الحضور بتوسطها ولذا
استدلوا على علمه تعالى بان الواجب الوجود في اعلى مراتب التجرد
فيكون عالماً بذاته وذاته علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة
او بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله تعالى
الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وان الحكم بان الفاعل
العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي نبه عليه سبحانه بحرف التنبيه الدالة
على البداهة وعلم من هذا الدليل اصل العلم وعمومه وقد يقرر
هذا الدليل بوجه آخر وهو انه تعالى هو الوجود المجرد عن المادة
وعلايقها المانعة عن التعقل القائم بذاته فهو غير محتجب عن ذاته
بنفس وجوده اذن معقولية لذاته وعقليته لذاته فوجوده اذن

عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول
هو المجرد عن المادة وعلايقها ثم ليس تنعكس الموجبة الكلية
موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لكن
المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل و
محال ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل فاذن
انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل
او بان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا كما الحال في المعقولات بالقوة
التي يحتاج الى تجريد يجردها عن المادة حتى تصير معقولا بالفعل
لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فاذن المجرد بالفعل لا
يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى تصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول
بالفعل هف فكما انه معقول بالفعل عاقل ايضا بالفعل
لانه مجرد قايم بذاته لا بغيره كالصور المعقولة لغيره القايمة به
ويظهر هذا غاية الظهور من تفتيش احوال النفوس المجردة الانسانية
وعلمها بذواتها المنبهة على ان كل مجرد عاقل اذا كان قايما

بذاته وكل معقول مجرد وفي قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه ايماء
اليه وقد يستدل على اثبات علمه تعالى ايضا بان العلم كمال مطلق
للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب
لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب لذاته فهو حاصل له بالفعل اذ
هو كامل باعتبار ذاته واذ قد ثبت علمه تعالى والان حقيقة
العلم هي الحضور بذاته او بصورته المرتسمة في شيء حاضر عند العالم
كالصور المرتسمة في الحواس الحاضرة عند النفس العالمة فاعلم ان
للعلم ثلثة معان احدها الانتزاعي الاضافي المصدري الذي اشتق
منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي
المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك او غير الغايب عنه او غير
المخفي عنه كذلك وثالثها ما يقتدر به على استحضار المنكشفات
بالذات وبهذا وبما ذكر سابقا اندفع الاشكالات والاسولة
الموردة في هذا المقام المشهورة التي منها ان صيغة العالم
مشتق من العلم فوجب ان يكون العلم قايما بالعالم فلا يصح كونه

عين العالم ولا كونه عين المعلوم المباين للعالم كما مر واندفاعه بان
يقال ان صيغة العالم انما يشتق من العلم الانتزاعي المصدري
العلم الذي يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم بالذات انما
هو العلم الحقيقي وان جعل صيغة العالم ماخوذة من العلم الحقيقي كان
اشتقاقه جعليا وهو بمعنى ما ينسب اليه العلم الحقيقي سواء كان عين
العلم القايم بنفسه او استنبط به العلم نظير ذلك ما قيل في صيغة
الموجود الماخوذة من الوجود الحقيقي ومنها ان التحقيق المذكور
يقتضي ان يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان
يقال هو من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له من حيث هو معلول
في الخارج وفيه تكلف مع انه اولى من ان يقال ان وجوده في
الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه يغايره بالاعتبار فهو من
حيث هو علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج
واندفاعه بان يقال ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي
المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات وبالتحقيق ان يقال ان هذا العلم

الذي

الذي هو عين ذاته تعالى علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول
واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضي
لخصوصيته شيء الى شيء الذي تميز به كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة
للشيء الذي تميز بها اليه واما الثاني فلما مر قال الشيخ واعلم ان
معنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود وقد يكون الصورة المعقولة
غير ماخوذة من الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها
ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا
تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل
الاول الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة البنائية سواء
هذا انا علم ذلك فان الغايب المطوي في حال الشاهد الحاضر وبذلك
التحقيق يندفع سؤال آخر هو ان العلم الاجمالي الذي نسبته الى
جميع المعلولات على السوية لا يصح ان يكون منشاء المخصص صدور
الصادر الاول ومنها انه كيف يصح ان يكون امر واحد علما بالامور
الغير المتناهية واندفاعه بان يقال ذلك جائز في العلم الاجمالي

ومنها ان حقيقة العلم اما الحضور واما الارتسام لانه لا يجوز ان
يكون لشيء واحد حقايق مختلفة فان كان هو الحضور فلا يكون للواجب
تعالى علم بشيء قبل الايجاد اصلا وهذا خلاف ما قرر وان كان هو الارتسام
فلا يكون للواجب تعالى علم بالاشياء بطريق الشهود العيني والرؤية العينية
وفيه ايضا ما فيه واندفاعه هو انك قد عرفت مما سبق من المذاهب الستة
في العلم ومما ذكر في طيها من المباحث ان العلم مقول بالتشكيك
بالنسبة الى ما صدق هو عليه من الامور المتخالفة بالمهيات فلا منافات
اذ المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا وحقيقته هي الظهور والانكشاف
والحصول للعالم سواء كان بالحضور العيني كما في علم الشيء بنفسه او بالحضور
الظهوري كما في ظهور الموجودات العينية مع الصور القائمة بها او حضورها
عند الواجب تعالى شانه وكما في حضور الصور القائمة بالحواس عند النفس
او بالظهور الحصولي في العالم والحصول الحلولي كما في علم النفس بالصور
الكلية والمهيات المجردة الحالة فيها ولذلك يختلف بالشدة والضعف
في مراتبه فبعضها اشد في الظهور وبعضها اضعف وما هذا شانه فلا

منافات

منافات في اختلاف افراده بالمهية فبعضها بالحضور وبعضها
بالارتسام وبعضها بالعينية مع ان كلها مشتركة في الظهور و
الانكشاف والحصول للعالم ولذا ينقسم انقسامات متعدده
لتعدد جهاته المختلفة فمنها انه اما ضروري واما كسبي ومنها اما
تعقل واما توهم واما تخيل واما احساس ومنها انه اما تصور
واما تصديق ومنها انه اما ظن واما علم واما يقين ومنها انه
اما علم لا يتغير بتغير معلومه واما علم يتغير بتغير معلومه ولما علم بالادلة
السابقة انه تعالى عالم بذاته وبجميع معلولاته فلا بد هيهنا من بيان
كيفية علمه تعالى وان علمه تعالى من اي هذه الاقسام من هذه
التقسيمات وايها يوجد في علمه تعالى وايها لا يوجد ولنبين هذه
المطالب في فصول

في ان علمه تعالى ضروري

لا كسبي بيانه ان العلم المكتسب هو الذي يحصل من ترتيب مقدمات
معلومة بالبديهة او المنتهية اليها ان كان تصديقا او من ترتيب تصورات
كذلك ان كان تصورا او اقواه ما يحصل من جهة العلة وتوسطها

مطلقاً سيما العلة الفاعلية المستجمعة للشرايط التامة ولما كان الواجب تعالى
عالماً بذاته لتجرده وقيامه بذاته وعاقلاً ومعقولاً لذاته وذاته العلة الموجدة
بجميع ماسواه بواسطة او بغيرها فكان عاقلاً وعالماً بجميع ماسواه بذاته
باقوى العلوم واسدها ولا معنى لتوسط العلة بينه تعالى وبين معلوماته
التي هي ذاته تعالى اذ لا توسط لشيء بين الشيء وذاته فليس علمه تعالى
بتوسط شيء فليس علمه تعالى كسبياً فيكون بديهياً اذ لا واسطة واما المجردات
الروحانية من الملائكة والروحانيين فما كان مجرداً محضاً وعقلاً
فليس علمهم ايضاً كسبياً لاحتياج الكسب الى الترتيب والفكر الذي لا
يكون الا بآلة جسمانية كالمتخيلة المفكرة واذ لا فلا وما كان مجرداً وله
تعلق ببدن ولو مثالي كالنفوس الفلكية والانسانية في هذه النشاة
وفي النشاة الاخرى بشرط التعلق ببدن مثالي كما ورد في المشغولين
بطلب العلم الحراص وقت فواتهم فلهم علم كسبي واما الانبياء عليهم السلم
والائمة الهدى صلوات الله عليهم فالظاهر ان لهم اصنافاً من
العلوم الكسبية والوحيية والالهامية في ان

علمه

علمه تعالى يكون بطريق التعقل وبطريق الاحساس بلا حاسة وبيانه
ان علمه تعالى كما مر يكون من جهة علمه بذاته لانه لما عرف وعلم ذاته بذاته
ومن جميع جهاته المقتضية لخصوصيات خلقه علماً تاماً والعلم التام
بالعلة كذلك علم بمعلولاته ومعلولاته كذلك علم بمعلولات معلولاته
وهكذا فيكون علمه بذاته علماً بجميع ماسواه علماً كلياً سابقاً على الايجاد
ويكون هذا العلم هو العلم المسمى بالعلم الاجمالي عند المتاخرين
كما مر ويكون تفصيلها بالنسبة الى الصادر الاول اجمالياً بالنسبة
الى ماسواه ويكون بطريق التعقل وتجرد المعلوم عن خصوص
المادة وعوارضها ولوازمها الخارجية بالكلية لان ادراك الشيء
قبل الوجود بدون آلة التخيل والتوهم كما في الواجب تعالى قبل
الايجاد لا يكون الا بطريق الكلية وهو التعقل ولذا هذا العلم
لا يكون فيه كان وكاين وسيكون ولا ههنا وهناك ولا تغير ولا
تبديل اصلاً وما ورد في الشرع وفي القرآن والاخبار انه تعالى
عالم وعليم مطلقاً فهذا العلم هو المراد منها واما العلم بما سواه بطريق

الجزئية والشهود العيني والرؤية العينية بالخصوصيات الشخصية فهو المسمى فيه
وفيهما بالسمع والبصر وغيرهما عنده فيه وفيهما وهو العلم بطريق الاحساس لا بلا
حاسة لانك قد عرفت ان كل موجود وكل صورة مرتسمة في نفس او في خيال
او حاسة من الحواس او في مدرك من المدارك العالية العقلية والنفسية
والروحانية والملكية وغيرها كلها حاضرة بنفسها عنده تعالى وحاصلة
له تعالى حصول المعلول للعلة التامة فحضورها احد انحاء العلم بنحو
الاحساس البصري والسمعي بلا حاسة سمع وبصر بل بحضور الاشياء
العينية والصور الادراكية بانفسها عنده تعالى ولا يلزم تغيره تعالى
بتغيرها بل تغير الاضافات والمضافات اليها فقط واما التخيل والتوهم
فلا يكونان في علمه تعالى الا ان يقال لما كان المتخيلات والمتوهمات
وصورهما معلومة له تعالى لحضورهما عنده تعالى كالمحسوسات البصرية والسمعية
بل الشمية والذوقية واللمسية ايضا فلا يبعد ان ينسبا اليه تعالى
كالسمع والبصر بل الثلثة الاخيرة ايضا لكن لما لم يرد هذه الخمسة في
الشرع ورد السمع والبصر اطلقا عليه تعالى دونها

في ان

في ان علمه تعالى يكون تصورا وتصديقا لان جهله العلم وهو الصدور منه
تعالى موجود فيه تعالى عموما وهو الظاهر   في ان
علمه تعالى كله يقين لان العلم وهو الادراك اما اذعان او لا فلا
يكون احد طرفيه راجحا والا كان الراجح نوعا بالاذعان الظني
واذا تساوى طرفاه فهو الشك ولا يكون فيه تعالى لانه كان علمه
للكل قائما بذاته عالما بذاته كان عالما بالكل من طريق اللم و
بتوسط العلة التي يفيد اليقين فكيف يكون فيه شك تعالى عنه ولذا
ما ورد في القرآن بلفظ الشك فهو اما نقل عن الغير واما تاول
وان كان احد طرفيه راجحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم
وان كان احد طرفيه جازما فاما ان يكون ثابتا او لا كاعتقاد
المقلد والعوام الذي يزول بادنى تشكيك وهو المسمى بالعلم في
العرف ايضا وعلم المقلد عند الخواص وزواله لاجل انه ليس
بمستند الى البرهان المفيد للقطع من طريق العلة وان كان اعتقادا
جازما ثابتا فاما ان يكون مطابقا للواقع او لا وهو الجهل المركب والحق

انه ايضاً غير ثابت كعلم المقلد بل يزول وقابل للزوال واذا كان
مطابقاً للواقع جازماً ثابتاً غير قابل للزوال فهو اليقين والحاصل ان
اليقين هو ان تعتقد ان كذا كذا ويكون مع اعتقادنا بان المصدق
به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد
فيه وهو انما يكون اذا كان مستفاداً من طريق توسط العلة ويكون
الاوسط علة في البرهان والحد وحينئذ يحصل اليقين ولما كان علمه
تعالى بالاشياء لذاته وبذاته التي هي علة موجدة موجبة لها كلها يكون
علمه كله يقيناً فلا يكون في علمه شك ولا وهم ولا ظن ولا جهل ولا علم
تقليدي بل كله يقين

في ان له علماً لا يتغير بتغير معلومه

وعلماً يتغير بتغير معلومه اما الاول فهو العلم الذي له تعالى من طريق
العلم بالعلة وبالذات التي هي علة ومعلوله التي هي علة ايضاً وهكذا
بجميع معلولاته من طريق العلة وبطريق الكلية واما الثاني فلما عرفت
ايضاً من ان جميع الموجودات العينية والصور الادراكية التي في
المدارك العلوية والسفلية حاضرة بانفسها عنده تعالى واذا تغيرت تغير

الحضور

الحضور والاضافة من غير تغير في ذاته تعالى ونسبة جميع الامكنة والازمنة
اليه تعالى نسبة واحدة لانه تعالى غير مختص باحد من الازمنة والامكنة
بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في الازمنة بل جميع
الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى كل
في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات والاضافات
وهو ممكن لا في ذاته تعالى والقائلون بعدم علمه تعالى بالجزئيات
المتغيرة من حيث هي جزئية متغيرة ومتشخصة بتشخصاتها الجزئية بل يعلمها
بوجه كلي كما قال الشيخ ان واجب الوجود لذاته تعالى لا يجوز ان يكون
عاقلاً للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً محضاً
بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً انها
معدومة وتارة انها موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين
صورة عقلية على حده ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون
واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وما
يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة

للمادة وعوارض مادية ووقت تشخص لم يكن معقولا بل محسوسة او متخيلة
ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية
فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير
من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات
بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه
شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
وهذا من العجايب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة وقال ايضا
الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها
منسوبا الى مبدأ نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل
وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل
الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع
الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند
حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما
وقع ذلك الخسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم

يقع

يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لأن هذا ادراك آخر جزئي
يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا
الدهر وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل لأن بين كون القمر في
موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت معين
زمان اول الحالين محدود فعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه
وبعده ثم قال ايضا فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة
ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس المتعالي
عن الزمان والدهر انتهى فنقول هؤلاء القائلين كالشيخ ومن
رأى رأيه من ساير الحكماء المشاء مبني على حصرهم العلم بالغير في حصول
الصورة ولذا قال في العبارة السالفة فيكون لكل واحد من الامرين
صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيصح
بما هو مبناء رأيهم عليه من ان العلم بالغير لا يكون الا بالصورة الحاصلة
ولا يكون بالحضور واذا عرفت ان العلم يحصل بالحضور كما قررنا ظهر

ان الجزئيات المتغيرة من حيث التغير ومن حيث خصوص تشخصها الملحوظ
بالاشارة حاضرة بذاتها معلومة له تعالى بالشهود العيني والرؤية العينية
بلا حاجة الى حاسة مع انها احساس لحضورها بعينها وحصولها وبطل
الاعتراض الوارد عليهم على ما قررناه وذهبنا اليه وهو ان الحكم بان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة
الواجب تعالى بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته
اوجب ذلك الحكم بان يكون عالما به بالاحالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون
عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي
بحكم عارضه في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز
ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام
فيها فظاهر عدم ورود هذا الاعتراض علينا وورودها عليهم ولا ينفع
الجواب بان يقال ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب
الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا
بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك

يكون

يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان
يكون الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا
للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل
يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها
على الوجه الثاني وكذا لا ينفع ما ذكره بعض المتعصبين لهم وهو المحقق
مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك
فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء من
الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
ولكن علمه تعالى بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة فكل ما يدركه الحس بطريق
الاحساس كالتخيل فانه تعالى مدرك له بطريق التعقل وكما ان كثيرا
من الصفات في حقه تعالى نقص وان كان ذلك في غيره تعالى
كمالا كذلك الادراك التخييلي مثلا نقص في حقه تعالى فهم لا ينفون
علمه تعالى بشيء من الاشياء بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع
اثبات ادراكه تعالى بجميع المحسوسات والمتخيلات ولا يثبتون في

الأشخاص المادية مما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه تعالى
بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفيرهم سواء
تم دليلهم على ذلك اولا وسواء طابق الواقع اولا هذا الكلام المتعقب
وهذا على طبق ما ذكره بعض المحققين في حل كلامهم حيث ذكر ان
كلية الادراك وجزئيته يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها
ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول
في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كذا
كلي ولم يتغير فيها الآحاد الانسان والقول والوقت بالجزئية والكلية
وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه انما تصير تلك الطبيعة
جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف
معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي
لا سبيل لادراكها الا الحس او ما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة
مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناوله
البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله

اللهم

اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة
واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث
هي طبايع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها
وتماسها وتباعدها وتركيبها وتحليلها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع
وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع
واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا
فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة
والمتجددة المنصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغادره
ايا ما بشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم آخر لو
حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة
على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها فهكذا يكون ادراك
الجزئيات على الوجه الكلي فهذه كلها لا تنفع اما اولا فلانه على هذا
لا تنكشف الموجودات الكائنة والفاسدة عند واجب الوجود الا
بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا تنكشف عنده تعالى باعتبار

وجودها العيني التي هي متغيرة باعتباره ونفي هذا الانكشاف
كفر حتى حكم بعضهم بكفر القايل بذلك النفي فان واجب الوجود تعالى
مبدأ الوجود الموجودات الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية
او جزئية فتصدر عنه تعالى منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف اصلاً
فان واجب الوجود يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت
او عقلية بذاتيهما حين كونهما موجودين ولا يحتاج في ادراكه تعالى
الى الآلة والعجب ان الشيخ صرح بان واجب الوجود مبدأ الكل
وجود وبانه لا يعزب عنه شيء شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود
في الخارج غير حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود العيني تعالى عن
ذلك بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلاً لا باعتبار
الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى وما
يعزب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فاوله اشارة الى الحضور
العيني لجميع الذوات وآخره الى الحضور الظلي في المدارك

والكتب

والكتب قبل الايجاد فان جميع الثابتات والمتغيرات من المحسوسات
والمعقولات والصور الادراكية في المدارك العالية والسافلة
كالكتاب المبين والامام المبين واللوح المحفوظ والقلم حاضرة
بذواتها عند واجب الوجود تعالى في اوقات كونها موجودة في الاعيان
وفي غيرها باعتبار صورها المرتسمة في مداركها الحاضرة هي بما فيها
عنده وان تغير حضورها فانما يكون تغيرا في النسبة والاضافة لا
في الذات وتغير الاضافات ممكن لا محذور فيه واما ثانيا فلان
الاعتراف بانه ربما وقع الخسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول الآن
هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك به ويزول مع زواله
فهذا الاعتراف بمجرده كفر لانه اعتراف بجهل الواجب تعالى
عنه علوا كبيرا عن وقوعه او لا وقوعه واعتراف بعدم علمه تعالى بالجزئيات
بنحو الشهود العيني والقول بان بعض الادراكات بالنسبة اليه
تعالى نقص كالاحساس ايضا فاسد فان الادراك لا يكون نقصاً

اصلاً باتي بحو كان نعم الآلة نقص باعتبار الحاجة واذا كان ادراكه
بذاته لا بآلة فلا نقص وليعلم انه لا شك ان نفي الشهود العيني و
الروية العينية بلا آلة بل بحضور الاشياء بانفسها سواء كانت
موجودات عينية او صوراً ادراكية مرتسمة في المدارك العالية او
السافلة الانسانية المشار اليها بقوله يعلم ما تُبْدُونَ وما كُنْتُمْ
تَكْتُمُونَ وبقوله يَعْلَمُ ضَمِيرَ الصَّامِتِينَ وبقوله يَعْلَمُ اَسْرارَ
عِبادِهِ وغير ذلك كفر ولكن في تكفير قائله تأمل لانه يمكن ان يعرض له
شبهة يكون بها معذوراً او لم يكن من ضروريات الدين ولو كان منها
فلا شبهة في الحكم بالكفر وفي التكفير قطعاً وهذا ايضاً حال مسئلة الحدوث
والقدم ومسئلة الحشر والمعاد فيما حكم به فيهما الحكماء الاقطاب والاوتاد
وأمّا ثالثاً فلان فيما ذكره اعترافاً بان بعض معلولاته كالجزئيات
المتشخصة على وجه يدرك بالآلات الجسمانية بالشهود العيني والروية
لا مطلقاً وكالحضور والغيبة غير معلوم له تعالى عن ذلك مع ان القاعدة
المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم للايراد

نفي علمه عن الجزئيات المتشخصة بنحو الشهود العيني وهذا هو المتنازع
فيه والمنسوب اليهم نفيه لا اصل العلم ولا يدفع هذا بانه ليس فيه
اعتراف اذ الجزئيات المتشخصة معلومة له تعالى بالاطلاع الحضوري
لانهم ليسوا بقائلين بالاطلاع الحضوري الذي هو الشهود العيني والروية
العينية اصلاً فتاويل كلامهم بما يؤل الى تسليم هذا الاطلاع فاسد غاية
الفساد والحاصل ان له تعالى شانه علماً اجمالياً هو عين الذات
الذي هو تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول وظاهر انه سابق على
الايجاد وعلماً تفصيلياً سابقاً على الايجاد ايضاً قائماً بالصادر
الاول وباللوح المحفوظ والقلم وبخزان العلم كجبرئيل عليه السلم وغيره
من الملائكة الموكلة على السموات والنفوس الفلكية والروحانيين
وحملة العرش والعلم بطريق الارتسام والصور العلمية الحاضرة هي
بما هي فيها عنده تعالى متدرجاً من اعلى الى اسفل ترتيب ونظام
بطريق كلي لا يتطرق اليه تغيير وتبديل واليه اشير بقوله لا تبديل
لكلمات الله وعلماً آخر هو الشهود العيني والروية العينية بجميع خصوصيات

الجزئيات الزمانية وغير الزمانية بجميع خصوصياتها من الحضور والغيبة
والتغير والتبديل بحيث لا يشذ عن علمه شيء من الخصوصيات بطريق الحضور
عنده تعالى بنفسها لا بصورها فيوجد بنفسها له تعالى بمنزلة الآلات والصور
لنا وقد عبر عنه بالسمع والبصر وبه تعالى يعلم ما تبدون وما تكتمون
ويعلم خائنة الأعين وما في الصدور وارسال الرسل وانزال
الكتب والاخبار بافعال الخلائق في وقتها بخصوصها فله تعالى اقسام
العلوم بجميع انحائها بلا آلة بل بنفس ذوات تلك المعلومات بحضورها
عنده تعالى والعلم كله بكل طرقه كمال بالنسبة الى كل احد وعدمه بأي نحو نقص
بالنسبة الى كل احد وهذه المقدمات الظاهر انها من بديهة العقل وصريح
الشرع وانكارها كفر وان كان في الحكم بكفر منكرها وتكفيره تأمل على تقدير
عدم ضروريتها في الدين والقول بانه اذا علمها تعالى فلا يحتاج الى علمه
بوجه آخر ولا حاجة اليه منقوض بعلم الانسان الشيء بوجه بطريق متعددة
والقول بالحاجة وعدمها مشترك ومع ذلك لا يخفى مخالفته على ذوي البصائر
والمتأملين ومع ورود النقض بامور كثيرة الحاجة ظاهرا بالنسبة الينا

وفي علمنا اليها لجهلنا وعدم اطلاعنا على جهة الحاجة على ان جهة
الحاجة الى الاطلاع الحضوري والشهود العيني والرؤية العينية بعد العلم به
كليا من طريق العلة لاجل وقوعه في خصوص هذا الوقت ظاهرة كما اذا
علمنا بخسوف معين من الرصد والحساب كليا ثم رأيناه في وقته كما
اعترف به الشيخ في قوله ثم ربما وقع خسوف معين ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول وبالجملة وقع من
الحكماء في هذه المسئلة تزلزل عظيم وفي الحشر ايضا بل الخروج من ظواهر القرآن
والشرع والتكلم بخلاف ما هو فيهما كمقالات المتصوفة وغيرهم فالظاهر انه
كفر وبالجملة خروج عن الدين وان كان يمكن ان يكون معه مضرة بالنبوة
والآيات بهذا فقد عرفت مما فصل حقيقة العلم وانه تعالى عالم بالاشياء
كلها من طريق العلة ومن طريق الحضور سواء كانت كلية او جزئية محسوسة
ومعقولة مسموعة ومشمومة ومذوقة ومبصرة وملموسة ومبصرة لكن لما ورد
في الشرع السمع والبصر اطلقا عليه تعالى دون سائرها لا لاجل ان
السمع والبصر الطف الحواس واشدهما مناسبة للعقل ولذلك وصف

الباري تعالى بالسمع والبصر دون الشام والذايق واللامس كما قيل لعدم
صلاحيته لجعل علة للعلية بل لاجل الاهتمام بعلمه تعالى بالمسموعات والمبصرات
لدفع وهم المتمردين بعدم اطلاعه على افعالهم واقوالهم بل وهم الكل بعدمه
وعدم اهتمامهم بها لعدم سماعه وبصره بها ولما لم يكن هذا الاهتمام
بمدركات سايرها فلا حاجة الى ورودها وعلى هذا فيكون السميع والبصير
بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات لا بمعنى العالم بالجزئيات بالشهود
العيني كالعليم بمعنى العالم بالاشياء بالوجه الكلي ومن طريق العلية على
ما سبق ويؤيد ايضا ما ورد في الاخبار بطرق متعددة انه تعالى
سميع بصير سميع بغير جارحة بصير بغير آلة بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه وليس قولي
انه يسمع بنفسه انه شيء والنفس شيء آخر ولكني اردت عبارة عن نفسي اذ
كنت مسؤلا وافهاما لك اذ كنت سائلا فاقول يسمع بكله لا ان كله له بعض
لان الكل لنا بعض ولكن اردت افهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في
ذلك كله الا انه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف
معنى وفي خبر آخر لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته

ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث
الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر
على المبصر والقدرة على المقدور فهذان الخبران دالان صريحا على ان
السمع والبصر كالعلم عين الذات بلا اختصاص للعلم بالوجه الكلي وللسمع
والبصر بالشهود العيني وبلا اختصاص للعلم بالعلم القديم وللسمع والبصر
بالحادثات الجديدة ودالان ايضا على العلم السابق على الايجاد سيما
الثاني حيث صرح بانه كان العلم ذاته ولا معلوم فلما احدث الاشياء
وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم الا ان يقال في الخبر الاول
ان المقصود منه انه سميع بصير بذاته لا بآلة ولا بجزء منه دون جزء كما في
الانسان بل بنفس ذاته الاحدية التي لا جزء لها ولا كل واليه الاشارة
بقوله بلا اختلاف الذات ولا الها صفة وجهة بها يبصر ويسمع دون
صفة وجهة اخرى واليه الاشارة بقوله ولا اختلاف معنى ولا تغير
في ذاته تعالى اصلا في كونه سميعا بصيرا اصلا بلا آلة انما التغير في
المسموعات والمبصرات والاضافات بينه تعالى وبينها وعلى هذا

فلا ينافي اختصاص العلم بالكلي والسمع والبصر بالجزئي وكذا الخبر الثاني
ايضاً اذ كون السمع والبصر نفس ذاته تعالى ان ذاته الأحدية تام فيهما
بلا حاجة الى حدوث امر في ذاته او تعرضه فيها بل هو الان كالذي هو فيه
سميع بصير كما كان سابقاً الذي لا شيء سوى بلا تفاوت ولا اختلاف ولا
تغير الا حدوث الأشياء ووقوع السمع والبصر وكذا العلم والقدرة عليها
فالتغير فيها لا في ذاته تعالى وعلى هذا فلا منافاة في اختصاصهما بالشهود
العيني واختصاص العلم بالوجه الكلي من طريق العلية بالصورة العلمية .
هذا هو الكلام في مسئلة العلم والله اعلم واما كونه تعالى
حكيماً فلان الحكمة اما بمعنى ايقان العلم واتقان العمل واما بمعنى العلم
بحقايق الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر واما بمعنى فعل
الأفعال المحكمة المتقنة والأمور المشتملة على الحكم والمصالح التي لا يتطرق
اليها فتور ونقصان على غاية الدقة ونهاية اللطف والكمال والجودة
على نهج وانحاء لها فوايد لا تحصى ومنافع لا متناهي واما ما فسرها
بعضهم من انها هي علم الشرايع فباعتبار ان علم الشرايع هو العلم

بالحقايق

بالحقايق التي هي على ما هي عليه في نفس الامر والواقع لا العلم المشهور
بالحكمة المنسوبة الى فلاسفة اليونان المشتملة على الأباطيل المخالفة لما
ثبت صدقها بالمعجزات الباهرة على ايدي الأنبياء الناشئة من
محض الأفكار الغير المعيرة بمعيار الوحي السماوي وميزان الالهام
النبوي والشرع الالهي لان الحكمة بمعناها علم الشرايع واما كونه تعالى
حكيماً فظاهر على المعنى الأول لان علمه تعالى لما كان من طريق العلة
والحضور فكله يقيني وعمله هو هذا العالم الذي على غاية الأحكام والاتقان
واشتماله على فوايد ومنافع على اللطف والدقة على غاية الأحكام بحيث
لا خلل في فلكه ولا فتور في كوكبه ولا تبديل في سنته ولا لكلماته كلها
مسخرة بامره على نظام ومتحركة على انتظام وعلى المعنى الثاني ايضاً
ظاهر لان علمه تعالى بالأشياء على ما هي عليه من خلقه اياهم وكذا
على المعنى الثالث لظهور اشتمال خلقه تعالى على حكم ومصالح لا تعد ولا تحصى
من دقايق الصنع ولطايف التدبير بحيث يعجز العقول والأحلام
واولوا الأفكار والأفهام عن دركه اذ في خلقه الذي هي البعوضة

والنمل في كيفية خلقته العجيبة واعضائه واشكاله البديعة وكيف في خلقة
هذا السمك الرفيع والمدار الوسيع والكواكب ذوات الانوار ودوران
الليل والنهار ودوام الفلك الدوار بلا اختلاف في انتظام
المشاهد وتخلف في وضعه المضبوط الدال على انه مضطر في فعله
مقهور في دوره مطبوع على كوره والا لتخلف بجعل الليل نهارا
والنهار ليلا ولا بد لكل مقهور قاهر جابر ولو جعل احد هذا الفعل
للطبيعة المتعلقة بالفلك فلا ينفعه لان الطبيعة الحالة في الفلك لا بد
لها من جاعل يوجدها في جرم الفلك بعد ايجاد الجرم ولو كانت مجردة
بالذات محتاجة في الفعل الى جرم الفلك لحكمها كما تقدم من لزوم
جاعل قاهر يجعلها كذلك ولو كانت مجردة من جميع الوجوه فتسميتها طبيعة
يكون محض لفظ ومع ذلك اما ان يكون امرا وماهية ذات وجود
ومتصفة به فلا بد ايضا له من قاهر يجعلها متصفة به وعلة للاتصاف
والا تكون ذات وجود بل نفس الوجود القائم بذاته لذاته فذاك هو
الواجب الوجود تعالى شانه قد سمي باسم الطبيعة والدهر كما ورد في

حيث

حديث الاضطرار وبرهانه بقوله اما ترى الشمس والقمر والليل والنهار
يلجان فلا يشتبهان يذهبان ويرجعان قد اضطرا ليس لهما
مكان الا مكانهما فان كانا يقدران على ان يذهبا فلم يرجعان
ان كانا غير مضطرين فلم لا يصير الليل نهارا والنهار ليلا اضطرا والله
يا اخا اهل مصر الى دوامهما والذي اضطرهما احكم منهما واكبر فقال
الزنديق صدقت ثم قال ابو عبد الله عليه السلام يا اخا اهل مصر ان
الذي تذهبون اليه وتظنون انه الدهر ان كان الدهر يذهب بهم
لم يردهم وان كان يردهم لم لا يذهب بهم القوم مضطرون يا اخا اهل
مصر لم السماء مرفوعة والارض موضوعة لم لا يسقط السماء على
الارض لم لا تنحدر الارض فوق طباقها ولا يتماسكان ولا يتماسك
من عليها قال الزنديق امسكهما الله ربهما وسيدهما فهذا الصنع
البديع والخلق العجيب لا بد له من قاهر عالم حتى يمكنه مثل هذا الفعل
وهذا احد الدلايل الدالة على وجوده وعلمه وحكمته وانه تعالى حكيم
كما قرره المتكلمون والعجب ان منهم من صنف رسالة في ابطال

طريقة المشائين وفلسفتهم اليونانية ومع هذا استماها يرد الحكمة ومن تفكر
ونظر في الكلام المجيد وانه حكيم حميد والى قوله يؤتي الحكمة من يشاء
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واما انه تعالى حي
فالحيوة في الحيوان هي صفة تقتضي الحس والحركة الارادية والحي
مطلقا هو الدراك الفعال والحيوة عبارة عما يصحح العلم والقدرة
والعقلا قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض فلما
وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف
بهما وصفوه تعالى بالحيوة لا سيما وهو اشرف من الموت الذي هو
ضدها ويؤيده ما ورد في الاخبار انه انما سمي عالما وقادرا لانه
وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم
في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب
الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانيتين فانهما
كمالها وتتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا حال العقلا
فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب والى الله المفزع وهذا المخبر صريح في

عينية

عينية صفاته تعالى ولا بد من حذف المبادي واخذ الغايات ونفي قياس
من قال بزيادة الصفات قياس نمل الصغار وحديث الزبانية في
وصفه تعالى بالصفات الزايده والا فقد عرفت ان صفاته تعالى
عين ذاته كالوجود والقدرة والعلم والارادة والحيوة وساير ما امكن
الوجود الحقيقي هو ما يكون الشي باعتباره موجودا وواجب الوجود باعتبار ذاته
موجود كان وجوده الحقيقي عين ذاته كذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون
الشي باعتباره حيا ولما كان واجب الوجود تعالى باعتبار ذاته حيا
كان الحيوة عين ذاته وكذا حال باقي الصفات الحقيقية من العلم والارادة
والقدرة وغيرها فانها عين ذاته تعالى ولا تغاير بينها الا بالاعتبار
وملاحظة الغايات على ما قيل خذ الغايات واحذف المبادي قال
بهمنيار الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان له تعالى بذاته
ومعنى قولي بذاته ان وجوده تعالى حيوته فان وجوده تعالى هو كونه
بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو ان يكون الشي
بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين احدهما ان يكون

وجوده هو حيوته والثاني ان يكون حيوة الشيء معنى تام زائد على وجوده كحيوة
الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي لانه
لو كان وجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حياً وقد عرفت ان انيته تعالى
حيوته فان انيته هي كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة ولما ثبت انه
تعالى واجب الوجود لذاته لوجوب صدور الممكنات الموجودات التي سواه
عنه تعالى ثبت انه حي لصدور الايجاد منه تعالى الذي هو اقوى افعال
الحيوة واما كونه تعالى قيوماً فلانه لما كان الله تعالى واجباً لذاته
وجوده وكان وجود جميع سواه من الموجودات الممكنة منه قائماً بذاته ومقيماً
لغيره وهو معنى قيوم وقد مر تفسيره ايضاً واما كونه تعالى عزيزاً
فلانه تعالى لم يقهر الاشياء الممكنة المتساوية النسبة الى الوجود والعدم
على الوجود ولم يصل الى مرتبة الايجاب حتى يمتنع انحاء عدم لم يوجدها
وكذا العدم لما عرفت من بطلان الاولوية الذاتية والغيرية وهذا هو
معنى العزيز لان العزيز جاء بمعنى النادر الشاذ القليل الوجود وجاء
بمعنى صاحب القدر والمنزلة وجاء بمعنى القوي القاهر ذي السلطان والتسلط

وهو المراد

وهو المراد به في صفاته تعالى ولذا اردف في القرآن المجيد ببيان الانتقام
حيث قال عز من قائل والله عزيز ذو انتقام واما كونه تعالى قدوساً
فلتقدسه وتنزهه عن سمات خلقه وعن المادة والاستعدادات و
الامكان وساير سمات النقص الامكانية لما عرفت من وجوب وجوده
الذاتي وكون جميع هذه النقايص من لوازم الامكان والحاجة
المنزه ذاته تعالى عنهما لوجوبه الذاتي واما كونه تعالى قادراً
فاعلم ان القدرة قد فسرت بمعنيين الاول صحة الفعل والترك
والثاني ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهذان المعنيان
متلازمان لان صحة الفعل والترك انما هو بالنسبة الى ذات
الفاعل مع قطع النظر عن الارادة واختيار الفاعل احدهما
بمرجح اولا لمحض الارادة كما هو راي الباطل للاشعرية والا
فالذات مع الارادة علة تامة لاحد الطرفين واجب بها والاخر
ممتنع فكيف يصح الفعل والترك ولذا قد تقرر ان الوجوب بالاختيار
والارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه فما كنسبته الى ذات الفاعل

مع قطع النظر عن الارادة يصح الفعل والترك فلذا ان شاء واراد
فعل لوجوب صدوره حينئذ وان لم يشاء ولم يرد لم يفعل لوجوب تركه
حينئذ فمع قطع النظر عن الارادة يصح كلاهما بالنظر الى الذات
على التفسيرين وبالنظر الى الارادة والذات لم يصح الا احدهما
على التفسيرين فبالنظر الى الذات ان جاز التخلف فهو مذهب
القائلين بقدرته واختياره تعالى وان لم يجز التخلف فهو مذهب
القائلين بالايجاب فلا بد من بيان جواز تخلف المعلول عن العلة
وعدم جوازه وتحقيق هذا البحث يتوقف على مقدمات
ان الوجود الصادر من الغير وهو العلة اما
ان يكون مسبوقًا بالعدم الصريح الواقعي او لا بل مسبوقًا بذلك
الغير الذي هو العلة بدون سبق العدم الصريح الواقعي المقارن
لذات العلة ووجودها بل بعدم اعتباري الذي هو عبارة عن
مصحح دخول الفاء في قوله فوجد المعلول بلا تخلل عدم واقعي صريح
بينهما بل محض الاعتبار الذي هو المعبر عنه بالاصالة والفرعية

بان العلة

بان العلة اصل والمعلول فرع والا فوجودهما متقارنان معًا بلا
تفاوت وهذا هو المسمى بالحدوث الذاتي كالعالم بالنسبة الى
الواجب الوجود لذاته على رأي حكماء المشاء ومن تبعهم كالشيخ
والفارابي وغيرهما من المتاخرين من حكماء الاسلام الى
زماننا هذا وان كان مسبوقًا بالعدم الصريح الواقعي فهو المسمى بالحدوث
الزماني على ما هو المشهور بين جميع علماء الاسلاميين من
المتكلمين وغيرهم بلا خلاف بينهم كما قرره المحقق الطوسي
وغيره كالعالم بالنسبة الى واجب الوجود لذاته على رأي المتكلمين
وعلى ما هو الحق عندنا عقلا ونقلا لكن هذه الحدوث الزماني
وهو المسبوق بالعدم الصريح الواقعي لا المسبوق بالغير فقط الذي
هو الحدوث الذاتي قسمان لان هذا العدم الصريح الواقعي
اما ان يكون مقارنًا لزمان غير زمان الوجود بل لزمان سابق على
زمان الوجود في متن امتداد الزمان المتكمم الممتد او لا بل العدم
عدم سابق على زمان الوجود في متن الواقع غير متكمم لا يجتمع مع

مع الوجود في متن الواقع وان كان معه في متن الامتداد الزماني
الغير القار الذي راسمه الحركة القائمة بالجسم وهذان القسمان لا شك
انهما تختلفان في المفهوم ولكن النزاع في انه هل هما تختلفان
في الواقع وقسمان مختلفان في الوجود او لا اي لا معنى للعدم الغير المتكلم
ونحن نسمي المسبوق بالعدم الصريح الواقعي الغير المتكلم بالحادث
الزماني الدهري والمسبوق بالعدم الصريح الواقعي المتكلم بالحادث
الزماني في متن الزمان والامتداد الزماني في
ان التقدم والسبق على اقسام منها تقدم العلة التامة على
المعلول ويسمى التقدم بالعلة ومنها تقدم العلة الناقصة على
المعلول ويسمى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ومنها
التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق
معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام والماموم والعقلية
كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد و
التنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يعتبر المقدم متاخرا متاخرا اوله

او المتاخر

او المتاخر متقدما كما تجعله انت مبدأ فقد يبتدي من المحراب فيكون
الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد يبتدي من الباب فينعكس
الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت
الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان
مبدأ فبالعكس ومنها التقدم بالشرف وهو ان يكون للسابق
زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم ومنها التقدم
بالزمان وعرفوه بانه الذي يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا
يجامع القبل معها البعد كسبق موسى على عيسى ومنها التقدم
بالذات وقد مثل له المتكلمون بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا
بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون بعضها
لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية
ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد ولا يكون
اجزاؤه الا مفروضة ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متساوية في

الفضيلة ولا بالرتبة لأنّه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب حسّي ولا
عقلي ولا بالزمان والّا لكان للزمان زمان وتسلسل وذهب الحكماء
الى انّه عايد الى السبق الزماني فانّه كما مرّ عبارة عن ان يكون
السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا
المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير
للسابق والمسبوق وان عرض لأجزاء الزمان لم يحتج الى
مغاير لهما وذلك لأنّ السبق والتأخر بهذا المعنى من الأعراض
الذاتية الاوّلية للزمان وعروضهما لغيره بواسطته فهما يعرضان
لأجزاء الزمان اوّلا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدلّ على
ذلك انّه اذا قيل وجود زيد متقدّم على وجود عمرو اتّجه ان يقال
لماذا قلت انّه متقدّم عليه فلو اجيب بانّ وجود زيد كان مع
الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع حادثة اخرى وتلك الحادثة كانت
متقدّمة على هذه اتّجه ان يقال لم قلت ان تلك متقدّمة على هذه
فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدّم

على اليوم

على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت انّه متقدّم عليه وهذا القسم
السادس من التقدّم مبني لأبحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلّمين
منها انّ الحكماء لمّا جعلوه راجعا الى التقدّم الزماني ادّعوا
قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرّك اذ لو كان حادثا لكان
عدمه سابقا على وجوده زمانا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلّمون
لمّا جعلوه قسما برأسه جوّزوا تقدّم عدم الزمان على وجوده تقدّما يستحيل
معه اجتماع المتقدّم مع المتأخّر من غير ان يكون مع عدم الزمان
زمان والشيخ في طبيعي الشفاء استدلّ على نفي هذا القسم بانّه لو
كان لعدم الزمان بل لعدم العالم على وجوده تقدّما لذاته وبالذات يستحيل
معه اجتماع المتقدّم مع المتأخّر لا باعتبار الزمان بل بذاته لما وجد
عدم متأخّر عن الوجود اعني العدم اللاحق والّا لزم تخلّفه بالذات
وهو محال والجواب عن هذا الاستدلال بانّا لا ندّعي انّ للعدم المطلق
او للعدم مطلقا تقدّما بالذات على الوجود يستحيل اجتماعه معه من غير زمان
بل نقول انّ لعدم العالم او لعدم الزمان بخصوصه بذاته المعيّنة المتخصّصة

تقدماً على وجوده المخصوص ولا يوجد هذا العالم بخصوصه متأخراً حتى يلزم
تخلفه بالذات المحال ولكن يمكن له ان يرجع ونقول فالعالم
او الزمان عدم ووجود وكل منهما اما سابق واما لاحق فان اعتبرت
خصوص العالم السابق بحضور السبق فلا شك في سبقه لكن لا بالذات
بل باعتبار اخذ السبق معه والكلام في هذا السبق وليس لذاته والا
لكان كل سابق بالذات باعتبار اخذ السبق معه فظهر من هذا ان
هذا السبق ليس بالذات بل لا بد بسبق العدم على الوجود سواء كان
عدم العالم او عدم الزمان او غيرهما من طرف ابتداء الزمان واما هو اعم
من الزمان   قال المحقق الطوسي الاصطلاح وقع
على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض
في امتداد الوجود ووقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات
الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها
الى بعض كصدور العقل الاول وهو الصادر الاول عن الواجب تعالى على
ما مثل له الشيخ للسرمد حيث قال واذا جاز ان يكون الشيء متشابه الحال في

كل

كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمداً اذا عرفت هذا فاعلم انه
لا شك انه يصل من العلة الوجود الى المعلول اي معلول كان والمعلول
يصدر عن العلة ويحصل بجعلها او صنعها او فعلها او ايجادها باي جعل كان
ابداعياً او اختراعياً كان اثر الجاعل نفس المهية او وجودها وبالجملة
فيجب ان يكون المعلول اثراً او امراً مترشحاً عن العلة صادراً عنها
والا فلا يكون علة ومعلولاً بل امراً واحداً منبسطاً على امور بل اموراً
لها جهة وحدة كما يقوله بعض الصوفية او امر واحد لها شئونات
ومظاهر كما يقوله بعض آخر منهم او امراً له في ذاته اشراقات ولمعات
ذاتية ولمعاته واشراقاته هذه الموجودات الامكانية وهذا ايضاً
قريب من مذاهب الصوفية ويشبه ان يكون هذا هو طريقة المشائين
والاشراقيين من الحكماء لان طريقتهم وطريقة الصوفية لا تتفاوت
غالباً الا من جهة الاستدلال والكشف والمدعى لهم واحد
وهذه كلها خلاف بديهة العقل الحاكمة بان شيئاً يصدر عن العلة و
يفيض منها فلا بد له من عدم واقعي والا لكان صادراً عنها او فائضاً

منها وهي فاعله وصانعه وخالقه وجاعله وخلاف جميع الشرايع والملل
والكتب السماوية كما ترى صريحًا في القرآن المجيد والفرقان من عبارات
الجعل والخلق وغير ذلك وقد صرح ببنيانه وكشف عن تبيانه بالاستدلال
الصريح امام الجن والانس علي بن موسى الرضا عليه التحية والثناء في
خبر قال عليه السلام اعلم علمك الله الخير ان الله تبارك وتعالى قديم
والقدم صفة التي دلت العاقل على انه لا شيء قبله ولا شيء معه في
ديموميته فقد بان لنا باقرار العامة معجزة الصفة انه لا شيء قبل
الله ولا شيء مع الله في بقائه وبطل قول من زعم انه كان قبله او
كان معه شيء وذلك انه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقًا
له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقًا لمن لم يزل معه ولو كان قبله شيء كان
الاول ذلك الشيء لا هذا وكان الاول اولى بان يكون خالقًا للاول
فانظر الى هذا الكلام كيف احال على العقل حيث قال عليه السلام دلت
العاقل وبين انه لو كان معه شيء في بقائه يلزم ان لا يكون خالقًا
له واشار الى مذاهبهم الفاسدة بقوله عليه السلام بطل قول من زعم

صريحًا

صريحًا وابطل ان المعلول السرمدي ليس بمعلول ولا يجوز ان يكون
معلول الاول له عدم صريح واقعي في مرتبة العلة وبين خطاهم في
هذه المقدمة عقلًا واستدلالًا عقليًا فتبين ان المعلولية
لا تكون الا بسبق العدم الصريح الواقعي وان هذا السبق من
لوازم المعلولية ولا يلزم التخلف عن العلة التامة بسبب هذا
السبق لان المانع من جانب المعلول ولوازمه لعدم قابليته للقدم
ومن لوازم الامكان سبق العدم الصريح الواقعي كالعدم الزماني
الواقع في متن الزمان اللازم للحوادث اليومية الذي هو من
لوازم الامكان الاستعدادي ولما كان الزمان هو نفسه من
الموجودات المعلولة لانه من عوارض الحركة ومقدارها القائمة
بالجسم العارضة الذي هو من المعلولات الممكنة لتركيبه وانقسامه
وتجزيته فلا بد له من عدم سابق ولا يجوز ان يكون هذا العدم
السابق الصريح الواقعي ظرفه الزمان والا لكان للزمان زمان وتسلسل
فلا بد ان يكون ظرفه الدهر لا يقال لم لا يكون ظرفه الزمان الموهوم

كما يقوله المتكلمون لأنّا نقول الزمان الموهوم لا معنى له لأنه باجماع
المليين كان الله ولم يكن معه شيء وقد تكاثر واستفاض من اخبار
اهل البيت ايضاً انه كان الله ولم يكن معه شيء فاذا كان هناك زمان
فاما ان يكون من موهومات الله تعالى او من موهومات غيره فاذا
المفروض انه لا غير فكيف يكون من موهوماته ولا معنى لوهم الله تعالى
اياه ولو قيل انه موهوم في نفس الامر وفي الواقع وشرع من بقائه
تعالى فحينئذ يكون مرتبة من الواقع منتزعة من بقائه تعالى غير متكمم
ولا فيه جزء متميز عن جزء فلا يجوز فيه التردد بين جزء متقدم ومتأخر فذلك
هو صفة الدهر ومعناه بلا تفاوت وان قلت انا الآن نتوهم الزمان
هناك فذلك محض الهذيان بادنى تأمل لا يقال اذا كان
للزمان ظرف هو الدهر فلا بد للدهر ايضاً ظرف ويتسلسل ايضاً
الدهر موجود فيكون معلولاً وله ظرف آخر ويتسلسل لأنا نقول لما كان
الزمان موجوداً معلولاً فلا بد من ايجاده وفعله وصنعه وخلقه وكل فعل
فلا بد له من ظرف يقع فيه فلا بد له من دهر هو ظرفه واما الظرف من

حيث

حيث هو ظرف فلا يحتاج الى ظرف آخر حتى يتسلسل بل هو بنفسه
ولنفسه ظرف كالمكان والمادة والصورة وغيرها فكل شيء يحتاج الى
مكان واما المكان فلا يحتاج الى مكان آخر بل هو بنفسه ولنفسه مكان
وهكذا فالدهر من حيث هو دهر ظرف لا يحتاج الى ظرف آخر
ولما كان الدهر هو ظرف للدهريات كالواقع الذي هو ظرف للامور
الواقعية ونفس الامر الذي هو ظرف للامور النفس الامرية مع ان
الواقع ونفس الامر ليسا بامرين موجودين حتى يكونا ظرفاً للاشياء
الواقعية والنفس الامرية فكذلك ليس الدهر امراً موجوداً حتى يكون
ظرفاً للامور الدهرية فكونه ظرفاً للامور الموجودة فيه لا يستلزم وجوده
حتى ينقل الكلام اليه ولما كان الدهر ليس امراً متكمماً ذي امتداد
فلا يجوز التردد في اجزائه ونقل الكلام اليه في وقوع شيء في جزء
منه دون جزء فالدليل عليه هو البرهان الدال على ان الفعل
والايجاد لا يكون الا بسبق العدم الصريح ولا يكون ظرفه الا الدهر
فلزم القول بالضرورة بهذه المقدمات التي ساقتنا اليه كالمقدمات

التي ساقتنا الى عينية الوجود في الواجب وغيرها فظهر ان ما الحادث
الزماني الدهري موجود وهو المبدعات وقسم برأسه من الموجودات
الممكنة المعلولة وراء الحوادث الزمانية الواقعة في متن الزمان وفي
الامتداد الزماني والقسمان كلاهما واقعان كل على حدة نعم الكلام
في ان هذا التقدم الذي للعدم الغير المنكم على الوجود اي تقدم من
هذه التقدمات الستة هل للتقدم بالذات الذي هو القسم السادس
كما ذكره المتكلمون وحيدام لا فنقول انه قد عرفت مما ذكرنا ان
العالم لما كان معلولا له تعالى فمسبوق بعدم صريح واقعي الدهري
مقارن لوجوده وذاته تعالى بشانه لا بعدم اعتباري محض هو الليسية
الذاتية التي هي طريقة المشاء حيث قالوا ان الممكن بحسب ذاته ليس
محض لا وجود له اصلا وبسبب العلة يصير ايسا فمن حيث ذاته
ليس ومن حيث اعتباره مع العلة ايس فالعالم من حيث ذاته
الممكنة ليس من حيث اعتباره مع الواجب الوجود لذاته الذي
هو العلة ايس موجود فلا يفارق وجوده وجود الواجب اصلا

بلا تخلل

بلا تخلل عدم وسبق عدم في الواقع مقارن لوجوده وذاته تعالى
اصلا وحدوثه الذاتي عبارة عن هذه الليسية الذاتية والايسية
الغيرية التي لا ينفك احديهما عن الاخرى اصلا لا في الواقع ولا
في نفس الامر بل ليس في عين ايسيته وايس في عين ليسيته
الا في اعتبار العقل بان ما بالذات تقدما على ما بالغير والا فالعالم
مع الواجب لا يتفاوت الا بالاصالة والفرعية كما اقر به الشيخ
في الالهي فالواجب اصل والعالم فرع بلا تفاوت اصلا من جهة
اخرى ولذا اما قلنا وادعينا ان للعالم عدما في مرتبة الواجب لان
المرتبة ليست امرا واقعيا فكان في تلك المرتبة له عدم فله وجود
من جهة النظر اليه تعالى ايضا بل قلنا ان هذا العدم لما كان
واقعيا فلا بد له من ظرف وليس الزمان فهو الدهر فظهر ان
تقدم العلة التامة على المعلول الذي هو مسمى بالتقدم بالعلية
لا ينفك عن هذا التقدم الذي هو سبق العدم الصريح الواقعي
الدهري وهذا السبق لازم للعلية لا ينفك عنها اصلا فهو

عينه او غيره فنقول يمكن ان يقال ان هذا التقدم بالذات بمعنى
ان ذات الممكن لذاته الممكنة تقتضي سبق العدم على وجوده بمعنى ان
طبيعة الامكان لا يمكن تحققها ووجودها الا مع سبق العدم الزماني
الواقع في متن الزمان وكما ان العدم الزماني الواقع في متن الزمان
من جملة اجزاء العلة التامة لوجود الحادث اليومي الزماني ومن علله
الناقصة وتقدمه عليه تقدم بالطبع فكذلك العدم الصريح الواقعي من
جملة اجزاء العلة التامة لوجود الممكن الذاتي اعني لوجود اول ما صدر
عن عالم الامكان ولوجود صدور العالم وطبيعته عن الخالق الواجب الوجود
لذاته وتقدمه عليه تقدم بالطبع كما عد جميع العقلاء والعلماء العدم
من علل الحوادث الزمانية بلا خلاف فالواجب الوجود لذاته تام الفاعلية
وتخلف العالم لعدم تمام القابلية الذاتية فالحق ان القسم السادس من
السبق اعني التقدم بالذات الذي اعتبره المتكلمون لا ينفعهم فيما قصدوه
اصلا ومع ذلك ليس بحق ايضا لان تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض داخل في التقدم بالزمان كما ذكره الحكماء وتقدم عدم الزمان

على وجوده

على وجوده وكذا تقدم عدم العالم على وجوده داخل في التقدم بالطبع
كما اقر به الطائفتان جميعا في عدم الحوادث اليومية الزمانية وعدوه
من جملة العلل الناقصة ومن اجزاء العلة التامة لوجودها وههنا
نكتة اخرى لا بد من بيانها وهي ان القوم كافة قد صرحوا بان المسبوق
بالغير هو الحادث الذاتي والمسبوق بالعدم هو الحادث الزماني
وقد ثبت ان الزمان من الحوادث الزمانية ولا يمكن الا ان يكون مسبوقا
بالعدم الصريح الواقعي ولا يمكن ان يكون مسبوقا بالعدم الزماني
الواقع في متن ما لا امكان للزمان زمان فلا بد من اعترافهم بالدهر او
ارادوا بالزمان ما هو اعم حتى يشمل الدهر والا لفسد قولهم كل قبلية
لا تجامع مع البعدية فهي قبلية زمانية وينتقض بقبلية عدم العالم على وجوده
وعدم الزمان على وجوده وهذا لجهلهم وغفلتهم عن عالم المجردات وعالم
اللازمان واللامكان وعدم خروجهم عن مقتضيات الوهم والخيال
وهذا علامة العامية حتى اعترف الشيخ انه من اغلاط الوهم في التعليقات
صريحا ومع هذا اصر في ساير كتبه طعنا على المتكلمين بعدم وجود ظرف

غير الزمان وان الظرف منحصر فيه ومع اعترافه بالدهر وانه غير الزمان
حيث قال في الاشارات بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على
الوجه المقدس المتعالي عن الزمان والدهر حكم على الدهر باحكام الزمان غافلا
عن قول نفسه في التعليقات انه من اغلاط الوهم حيث قال في الهيات
الشفا طعنا على المتكلمين وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده
لا يخلو اما ان يسلموا ان الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما
ذا حركات يقدر اوقاته وازمنته ينتهي الى وقت خلق العالم او يبقى
مع خلق العالم ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات وازمنة محدودة
او لم يمكن للخالق ان يبتدأ الخلق الا حين ابتدأ وهذا القسم الثاني
محال لوجوب انتقال الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوقات
عن الامتناع الى الامكان بلا علة والقسم الاول ينقسم عليهم قسمين فيقال
لا يخلو اما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق جسما غير ذلك الجسم
انما ينتهي الى خلق العالم بمدة وحركات اكثر او لا يمكن ومحال ان لا
يمكن لما بيناه فان لم يمكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق الجسم الاول

الذي

الذي ذكرناه قبل هذا الجسم او انما يمكن قبله فان امكن معه فهو محال لانه
لا يمكن ان يكون ابتداء خلقين يتساويين في الحركة في السرعة والبطوء
تقع بحيث ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما اطول وان لم يمكن
معه بل كان امكانه متقدما عليه او متأخرا عنه مباينا له في حال
العلة امكان خلق شيء بصفته ولا امكانه وذلك في حال دون
حال ووقع ذلك متقدما ومتأخرا ثم تم ذلك الى غير النهاية فقد صح
صدق ما قدمناه من وجود حركة لا بد ولها في الزمان وانما البدو
لها من جهة الخالق وانما هي السماوية فانظر الى هذا الكلام كيف
حكم على الدهر الذي هو غير متكمم ولا فيه جزء وجزء ولا تميز شيء عن شيء
اصلا ولا امتدادا اصلا ولا بوجه من الوجوه بل هو من عالم المجردات
التي لا مكان فيها ولا زمان ولا امتداد ولا قسمة ولا اقل ولا اكثر
بجميع احكام الزمان من الامتداد والقلة والكثرة ووقوع الحركة و
الاجسام فيه والقبلية والبعدية والابتداء والانتهاء وهذه كلها
صفات الزمان واحكامه فما فرق بين الدهر والزمان فحكم على الدهر

باحكام الزمان وهذا من اغلاط الوهم الذي يحكم على المجردات باحكام
الماديات واما الترديد الذي ذكره الشيخ ففاسد من وجوه اما
اولاً فلان ماذكره من انه كان قادرًا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسمًا
ذا حركات بقدر اوقات وازمنة ينتهي الى وقت العالم ظاهر الفساد لان
الدهر لا جزء له متميز عن جزء ولا مقدار ولا امتداد ولا يمكن فيه فرض
حركة ولا ابتداء ولا انتهاء بل هو صفات الزمان والدهر من قبيل المجردات
وهذه صفات الماديات واما ثانيًا فلان قوله اولم يمكن الخالق
ان يبتدئ الخلق الا حينًا تبدأ ظاهر الفساد لان الدهر ليس فيه
شيء متميز عن شيء حتى يمكن بان يقال فيه حيث واما ثالثًا فلانه
لو كان في الدهر امتداد واجزاء متميزة لكان يمكن ان يقال ان الخلق ان
انتقلت من الامتناع الى الامكان بلا علة في ذلك الوقت فهذا محال
ولما لم يكن فيه امتداد ولا اجزاء متمايزة فلا سؤال ولا محال لان الانتقال
يمكن في الاجزاء المتمايزة وبنظيره ليس واما عدم قابلية العالم للوجود
الا بعد العدم الصريح الواقعي فهذا لازم الامكان والا لكان الامكان

وجوبًا

وجوبًا ولكان الممكن المعلول واجبًا لذاته لا معلولاً له فهذا ليس
بانتقال من الامتناع الى الامكان ولا من العجز الى القدرة وهذا
العدم ظرفه في الواقع ونفس الامر يسمى بالدهر الذي من قبيل المجردات
فكما ان الماديات ظرفها الزمان الماضي فكذا المجردات ظرفها الدهر
المجرد والشك في المجردات وفي وجودها وفي عالمها الغير المتناهي
الغير المتكمم خروج عن قضية العقل وناموس الشريعة ومتابعة للاوهام
العامية والتليقة الحيوانية هذا وكذا ساير ترديداته كلها خبط وغلط
فلا حاجة الى تكرارها لا يقال كلام الشيخ رد على المتكلمين القائلين بالزمان
الموهوم وهو قايل ومتصف بالصفات التي ذكرها الشيخ فالرد عليهم
موجه لانا نقول الظاهر ان الزمان الموهوم الذي ذكروه مرادهم منه
هو الدهر لكنهم عجزوا عن تعبيره وتصويره ولو سلمنا لكن لما كان موهومًا
فلا يرد عليه هذه الترديدات لان هذه الترديدات صفات الزمان
الموجود لا الموهوم واذا عرفت ما تلونا عليك فقد عرفت
ان العالم حادث بالحدوث الزماني الدهري هو مسبوقيته بالعدم الصريح

الواقعي الموافق لظاهر القرآن المبين المطابق لأخبار الائمة الأخيار
الأنجبين وعرفت بطلان الزمان الموهوم من اقوال المتكلمين وفساد
رأي فلاسفة الأسلاميين وان اردت زيادة استقصاء في هذه
المسئلة فعليك برسالتنا في الحدوث والقدم فانه قد بلغ الكلام فيه
بتحقيق وتدقيق ما عليه مزيد فنقول اذا ثبت حدوث العالم ثبت
ان الله تعالى شانه قادر لأنه اذا كان مسبوقًا بالعدم وكان الله
ولم يكن معه شيئ فاذا خلق العالم وخلقه كان قادرًا قطعًا واما
اذا لم يكن مسبوقًا بالعدم فكان اصلًا والعالم فرعًا كالشمس وضوءه
فلا ايجاد ولا ارادة ولا خلق ايضًا بل محض اسم العلية والمعلولية
بلا تحقق معنيهما من وصول من العلة الى المعلول او صدور المعلول
من العلة وهذا هو الأيجاب الذي اثبته الحكماء ونفاه المتكلمون
لمخالفته لقوانين الشريعة كما عرفت هذا وما ذكره بعض المحققين
من ان مرجح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فيه دون
سائر الأوقات هو العلم بالمصلحة والعلم بان النظام الأعلى

هو ايجاده

هو ايجاده في هذا الوقت الذي اوجده فيه دون سائر الاوقات
لمرجح ايجاد العالم في وقت حدوثه لنفي الأيجاب الذي اثبته الحكماء
اثباتا للأيجاب الخاص الذي هو ايجابه في ذلك الوقت ففيه انه مع انه
مبني على ايجاد العالم في الزمان الموهوم وقد عرفت فساده لأنه لا خلق فلا
وهم ووهم الله لا معنى له ووهم الخلق الآن الزمان قبل الخلق ايضًا ظاهر
الفساد وان موهومًا واقعيًا بلا اوهام فهو الدهر كما قلنا ويكون المناقشة
لفظية ولكن لا تميز فيه حتى يمكن الترديد وسؤال التخصيص فيه واما في
الزمان الموجود وهذا افسد لأنه من العالم حينئذ وننقل الكلام اليه ظاهر
الفساد لأن العلم بالمصلحة عين الذات وقديم فلا بد ان يكون العالم
ايضًا قديمًا غير متخلف عنه ولو خصص العلم بانه بمصلحة في وقت معين
لا في وقت آخر فننقل الكلام الى خصوصية ذلك الوقت الذات
ذلك الوقت او الخصوصية فيها وعلى التقديرين ننقل الكلام اليه ولو قيل
اختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله كما يقوله الكعبي فان كان المعنى
صحيحًا فهو القول بالدهر والا فظاهر الفساد واذ تحققت الحق

فقد عرفت الدليل على قدرة الله تعالى لانه لما عرفت اثبات الواجب
تعالى من جهة انه لا بد لعالم الامكان من موجد له اراد خلقه فخلقه
بعد العدم الصريح الواقعي اللازم للعلية والايجاد وهذا هو بعينه
معنى قدرته وعدم ايجابه الذي هو فرعية العالم له تعالى بلا سبق
عدم اصلاً الا بمحض الاعتبار ومصحح الفاء في قوله وجد فوجد فقد
عرفت قادر وباختيار وارادة خلق ما خلق وبهذا وجب الفعل وهذا
الوجوب لا ينافي الاختيار بل يصححه فقد عرفت انه مختار ايضاً واما
عموم قدرته تعالى فالدليل عليه ان الممكن الذي لا وجود له باعتبار
ذاته لا يوجد شيئاً اصلاً ولا يكون منه افاضة الوجود اصلاً كما ذكره
بعض المحققين اذ ان شأنه الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود
الا ما هو بري من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا صفة الاول الواجب
تعالى شأنه لا غير اذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء
كان عقلاً او جسماً كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة
شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فكل موجود فوجوده يفيض عليه

من جناب

من جناب القدس ومنه تعالى وساير الاسباب اسباب لاستعداد
الشيء لقبول فيض الوجود من جنابه تعالى فلما كان ايجاد الجميع بافاضته
الوجود منه تعالى وساير الاسباب والوسايل والوسايط علل معدة
وبعضها جزء اخير لعلة فيضان الوجود ولهذا انسب الفعل اليه ويثاب
ويعاقب عليه لانه هو وارادته وما هو منه هو الجزء الاخير للعلة التامة
بنيط الفعل فكان قادراً لانه اراد فافاض الوجود وان لم يرد ولم
يفض وهذا هو معنى القدرة ولما كان هذا بالنسبة الى كل موجود
مقدوراً له فكان قدرته عامة وعدم تخلف ارادته عن ارادة العبد
للايجاد بناء على مصلحة التكليف التي هي وعده تعالى الخلق بالجزاء
على اعمالهم التي بارادتهم واختيارهم وتخليتهم وارادتهم فصار عادة
جارية منه تعالى بناء على وفق مصلحة خلقهم لا ينافي قدرته واختياره
تعالى كما تخلف بعض الاحيان لمصلحة الاعجاز كما في قطع السكين
في ذبح اسمعيل ويبس يد السلطان في شان سارة وغيرهما
وهذه العادة تحقق الاختيار لا تنافيه كما عرفت دليل آخر على

عموم القدرة وهو انه لا شك في ان امكان الصدور عن الغير
بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء ما لم يتصف بامكان الصدور
عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور عن
الغير امكان الصدور عن الواجب تعالى سواء كان الصدور بواسطة
او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير
فلو كان موجد الحركة هو الجسم فرضا وكان المحرك له هو الممكن فكما
ان الله قادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات ايضا
لا يقال لا شك ان الله على كل شيء قدير واكل زيد بل الاكل بالفم
بل الاكل مطلقا لا شك انه شيء ومع ذلك ممكن فهل الله قادر
عليه وكيف يقدر عليه وايضا فالله سبحانه شيء فهل هو قادر عليه
تعالى لانا نقول كل ما حصل في العقل من مفهوم بالعقلية
اما ممتنع وجوده في الخارج بالذات واما واجب وجوده لذاته واما
ممكن وجوده اما الممتنع وجوده بالذات كشريك الباري واجتماع
النقيضين وغيرهما فلا يتصف بالقدرة والمقدورية لان المقدور يصح

اصل البدل

فعله وتركه والقدرة صحة الفعل والترك وما يمتنع وجوده لذاته لا يصح
فعله وكذا تركه فلا يكون متعلق القدرة اصلا وكذا ما يجب وجوده لذاته
فلا يصح تركه ولا فعله ايضا لانه يجب لذاته فلا يكون متعلق القدرة
ايضا فالمقدور لا يكون الا الممكن الذي يصح فعله وتركه لذاته فلا
يتعلق القدرة الا به بل لا معنى لقول هل الله قادر على المحال وعلى
اجتماع النقيضين وعلى ايجاد مثله وعلى نفسه ومثل هذه السؤالات
لان بعض الفاظه يناقض بعضا ولذا هل الله قادر على ان يدخل
العالم في بيضة من غير ان يصغر العالم او يعظم البيضة ان اريد به
في الوجود الخارجي ففي الخارج لانه من المحالات الممتنعة في الخارج
ولذا اجاب امير المؤمنين عليه السلم ان الله قادر ولكن هذا لا يكون
اشارة الى محاليته وما نفى القدرة لئلا يذهب وهم العامة الى
نفي قدرته وان اريد به اعم من الوجود الخارجي والذهني فممكن
ولكن يكون كالناظر نفس العالم كما ورد في خبر آخر مشهور بحديث
البيضة اذا تقرر هذا فنقول فاعلم انه قد ثبت عقلا ونقلا ان

ما يصدر عن الله سبحانه يكون بلا واسطة وبواسطة وبوسايط تلك
الواسطة والوسايط اسباباً ومعدات لوجود الأشياء وهذا ايضاً
محسوس وثابت بالبديهة الحسية كحر الشمس وغيرها ولكن افاضة الوجود
كلها من الله تعالى كما مر فالأمثلة التي ذكرتها في السؤال اما قولك
فهل الله قادر على نفسه تعالى فقد عرفت انه فاسد لان القدرة لا تتعلق
بالواجب لذاته والممتنع لذاته اما قولك اكل زيد فان اردت به الاكل
الذي هو فاعله زيد هل الله قادر على فعله مع انه فعل زيد فايضاً سؤال
متناقض مع ان وجوده من الله تعالى وان كان فعله مستند الى
زيد باعتبار السببية والاعداد وان اردت به الاكل الذي يصدر
من زيد يصدر عنه تعالى بذاته بلا واسطة وكذا في الاكل مطلقاً
فنقول انه محال كالولد والصاحبة والقدرة لا تتعلق به وان اردت
الاكل مطلقاً مثل اكل زيد فالله قادر بايجاد الاكل وبتوسط يوجد الاكل
بالفم ان اردت بالنسبة الى ذاته تعالى فمحال لا تتعلق القدرة به وان
اردت الاكل بالفم مطلقاً فقادر عليه واوجده بايجاده الشخص ذي فم

وغيره وكذا في ساير الأمثال هذه الاسولة ولذا لا يحتاج في مثل
قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير الى ان تخصص الشيء بالممكن
كما هو مشهور بل نقول ان متعلق القدرة لما لم يكن الا الممكن فلا
يكون هذا الشيء الذي اضيف اليه وتعلق به القدرة الا الممكن لا غير
هذا لا يقال اذا كان الايجاد كله من الله وهو خير محض وخير محض
فكيف يصدر منه الشر والدنيا طافحة بالشرور والآفات لانا
نقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير موثرة لفقدان
كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى
امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول
اليه مثل البرد والمفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن
فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالأخلاق الرذيلة
مثل جبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا في
ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى
علته الموجبة ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى

الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة
بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب
وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين
مثلا كالغضبية والشهوية بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك
القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية
او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات
هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض
لتاديته الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئها
وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور
ولا من حيث هي وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها
انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شانه
ان يتصل فاذن تحصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او
عدم كمال الموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر
عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما

هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل
لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى
افراد اشخاص معينة واما في انفسها او بالقياس الى الكل فلا شر
اصلا اذا عرفت هذا فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر
وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى
ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه
ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما
هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان
الموجودات التي لا يشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا
والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان
الموجودات التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون
بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن
كماله كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالغة في الحرارة الا ويكون بحيث
يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق ويكون المحاكة

هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها
الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى
الكل ووقوع التقادم لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته ايضاً فيها
قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض
الاوقات واما اقسام الثلاثة الباقية التي يكون شراً محضاً او يغلب
الشر فيها او تساوي ما ليس بشر فغير موجود لان الموجودات الحقيقية و
والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية
الحاصلة على الوجود المذكور ولما كان سبحانه هو الجواد المحض والخير
المحض مبدا الفيضان الجود الخيري كان وجود القسم الاول واجباً فيضانه
مثل وجود الجواهر العقلية والملائكة الروحانية وساير روحانيات
القدسية وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خيراً
كثيراً او لا يوجد بتحرز من شر قليل شراً كثيراً وذلك مثل خلو الاجسام
الحيوانية فانها لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث
يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل التا

في تلك ايضاً الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان يتادى
احوالها واحوال الامور التي تقع في العالم الى ان تقع لها خطأ عقد
وعقايد ضار في المعاد وفي الحق كالجهل المركب الضار في المعاد
التي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان
لا ساير الجهالات فان النجاة ليست وقفا على عدو مصروفه عن
اهل الجهل والخطايا ياصرفا الى الابد واستوسع رحمة الله اولى ان
يقع لها فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في
في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا يغني غناءها او يكون
بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطأ وغلبة هيجان فذلك
وان كانت كثيرة بالعدد ولكن في اشخاص اقل من اشخاص السالمين
واوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى
فهو كالمقصود بالعرض والشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي
به بالعرض لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة
لا يمكن ان يكون منفكة عنها هذا واما كونه تعالى غنياً

فالغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور
ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية
اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء خارج عنه حتى يتم له ذاته او
حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها
اضافة كالعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى
الكسب واعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى
ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان
يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف
والاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو
الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه
هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات
المحضة والواجب الوجود تعالى شانه لا يتعلق بغيره في ثلثة
في ذاته وفي الهيئات المتمكنة من ذاته وفي الهيئات الكمالية
الاضافية له واما في الاضافات المحضة فيتعلق بغيره فيها لانها

امور متعلقة الوجود بغيرها وليست بصفات كمالية في ذاتها بل
اضافات محضة وكما انه تعالى غني فهو ايضا ملك والملك الحق
هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل
شيء لان منه او منه ذاته فكل شيء غيره فهو مملوك له وليس له
الى شيء فقر وحاجة ولما كان سبحانه غاية للاشياء كلها وكذا فاعلا
لها فصح كون كل الاشياء له لان كل الاشياء منه وكذا سبحانه جواد
والجود افادة ما ينبغي لا للعوض ولعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له
ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معاملا وليس بجواد وليس العوض
العوض عينا بل وغيره حتى الثنا والمدح والتخلص من المذمة و
التوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف
او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق الذي
يفيض منه الفوائد لا للعوض منه وطلب قصدي ليس يعود اليه وان
الذي يفعل شيئا ولو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله
متخلص واما الدليل على انه سبحانه غني وملك وجواد فهو انه

لما ثبت انه لابد لعالم الامكان من علة موجد واجب لذاته كان لم
يكن معه شيئ فاراد خلق ولا عكس انخلق والايجاد الا بعلم وقدرة فلابد
من واجب لذاته عالم قادر تام في الفاعلية والايجاد في ذاته وفي صفاته
الا في الاضافات المحضة وكل شيئ محتاج اليه في كل شيئ وعلة لا العوض ولا
لعرض والا لكان مستكملا بفعله ناقصا في ذاته محتاجا الى غيره في ذاته
او صفاته الكمالية ولا يكون واجبا لذاته خالقا لما سواه وهذه كلها خلاف
ما ثبت سابقا واما انه سبحانه لا يوصف بجوهر ولا جسم ولا
عرض ولا صورة ولا خط ولا سطح ولا ثقل له ولا
خفة ولا كون ولا سكون ولا حركة ولا مكان ولا
زمان فلان هذه كلها لها ماهيات متصفة بالوجود او اجسام و
جسمانيات او اعراض قائمة بالجسم وهذه صفات الممكن المحتاج الى
الغير والى موجد يعطيه الوجود ويوجده وقد عرفت انه تعالى عين الوجود
لا ماهية ذات لوجود وكل شيئ له ماهية وراء الوجود فهو ممكن معلول فهذه
الاشياء كلها ممكنات او صفات لها والله سبحانه بريئ عنها وعن

الاتصاف

الا في الممكن المعلول لا تحقق

الاتصاف بها لان الاتصاف لا تحقق في الواجب لذاته حقيقة
الا في الاضافات والاعتباريات التي ليست في الحقيقة صفات
واما انه تعالى متعال عن جميع صفات خلقه فلان الله
سبحانه خالق وعلة لما سواه من ذوات الممكنات وصفاتها المتصفة
بها والعلة مباينة للمعلول بالذات ولا تكون من جنسه لان العلة
لو كانت من جنس المعلول لكانت علة لنفسها ولتوقف الشيئ على نفسه
فما هو صفة لخلقه من الاوصاف والخلق تتصف بها فالله بريئ عنه
لان الاتصاف لا يكون الا بعلية والا بانفعال الموصوف عن الاتصاف
بالصفة فان كان مع ذلك فاعلا لها لزم كون الشيئ فاعلا وقابلا معا
لشيئ واحد وهو محال وان كان غيره فاعلا وعلة لها لزم كون الواجب
تعالى معلولا لغيره وهذا ايضا محال على ما مر فان قلت فكيف تقول الله
تعالى عالم قادر سميع بصير واحد موجود وهذه كلها صفات الخلق والله
متصف بها فلا يكون متعاليا عنها قلت هذا على ما ذكره الرضا عليه
التحية والثناء ان الله وصف نفسه تبارك وتعالى باسماء دعاء الخلق

اذ خلقهم وتعبدهم وابتلاهم الى ان يدعوه بها فسمّى نفسه سميعًا بصيرًا
قادرًا قائمًا ناطقًا ظاهرًا باطنًا لطيفًا خبيرًا قويًّا عزيزًا
حكيمًا عليمًا وما اشبه هذه الأسماء فلمّا راى ذلك من اسمائه القالون
المكذّبون وقد سمعونا نحدّث عن الله انّه لا شيء مثله ولا شيء من
الخلق في حاله قالوا اخبرونا اذا زعمتم انّه لا مثل لله ولا شبه له
كيف شاركتموه في اسمائه الحسنى فتسمّيتم بجميعها فانّ في ذلك
دليلًا على انّكم مثله في حالاته كلّها او في بعضها دون بعض اذ جمعتم
الأسماء الطيّبة قيل لهم انّ الله تبارك وتعالى الزم العباد
اسماء من اسمائه على اختلاف المعاني وذلك كما يجمع الاسم
الواحد معنيين مختلفين والدليل على ذلك قول الناس الجائز
عندهم الشائع وهو الّذي خاطب الله به الخلق فكلّمهم بما يعقلون
ليكون عليهم حجّة في تضييع ما ضيّعوا فقد يقال للرّجل كلب وحمار
وثور وسكّرة وعلقمة واسد كلّ ذلك على خلافه وحالاته لم تقع الأسامي
على معانيها الّتي كانت بنيت عليه لأنّ الانسان ليس باسد ولا كلب

فافهم

فافهم ذلك رحمك الله وانّما سمّي الله بالعالم لغير علم حادث
به الأشياء استعان به على حفظ ما يستقبل من امره والرّويّة
فيما يخلق من خلقه ويفسد ما مضى ممّا افنى من خلقه ممّا لو لم
يحضره ذلك العلم ويغيبه كان جاهلًا ضعيفًا كما انّا لو راينا
علماء الخلق انّما سمّوا بالعلم لعلم حادث اذ كانوا فيه جهلة
وربّما فارقهم العلم بالأشياء فعادوا الى الجهل وانّما سمّي الله
عالمًا لأنّه لا يجهل شيئًا فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم
واختلف المعنى على ما رايت وسمّي ربّنا سميعًا لا بخرت فيه
يسمع به الصوت ولا يبصر به كما ان خرتنا الّذي به نسمع لا
نقوى به على البصر ولكنّه اخبر انّه لا يخفى عليه شيء من الأصوات
ليس على حدّ ما سمّينا نحن فقد جمعنا الاسم بالسّمع واختلف
المعنى وهكذا البصير لا بخرت منه ابصر كما انّا نبصر بخرت منّا
لا ننتفع به في غيره ولكن الله بصير لا يحتمل شخصًا منظورًا
اليه فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وهو قائم ليس على معنى

انتصاب وقيام على ساق في كبد كما قامت الأشياء ولكن
قائم يخبر انه حافظ كقول الرجل القائم بامرنا فلان والله هو
القائم على كل نفس بما كسبت والقائم ايضا يخبر عن الكفاية كقولك
للرجل قم بامر بني فلان اي اكفهم والقائم منا قائم على ساق فقد
جمعنا الاسم ولم يجمع المعنى واما اللطيف فليس على قلة وقضافة
وصغر ولكن ذلك النفاذ في الاشياء والامتناع من ان يدرك
كقولك للرجل لطف عني هذا الامر ولطف فلان في مذهبه وقوله
يخبرك انه غمض فيه العقل وفات الطلب وعاد متعمقا متلطفا
لا يدركه الوهم فكذلك لطف الله تبارك وتعالى عن ان يدرك بحد
او يحد بوصف واللطافة منا الصغر والقلة فقد جمعنا الاسم واختلف
المعنى واما الخبير فالذي لا يعزب عنه شيء ولا يفوته ليس للتجربة
ولا للاعتبار بالاشياء فعند التجربة والاعتبار علمان ولولاهما
ما علم لان من كان كذلك كان جاهلا والله لم يزل خبيرا بما يخلق
والخبير من الناس المستخبر عن جهل المتعلم وقد جمعنا الاسم واختلف

المعنى واما الظاهر فليس من اجل انه علا الاشياء بركوب فوقها
وقعود عليها وتسنم لذراها ولكن ذلك لقهره ولغلبته الاشياء وقدرته
عليها كقول الرجل ظهرت على اعدائي واظهرني الله على خصمي يخبر
عن الفلج والغلبة فهكذا ظهور الله على الاشياء ووجه آخر انه الظاهر
لمن اراده ولا يخفى عليه شيء وانه مدبر لكل ما برأ فاي ظاهر اظهر
واوضح من الله تبارك وتعالى لانك لا تعدم صنعته حيثما
توجهت وفيك من آثاره ما يغنيك والظاهر منا البارز بنفسه
والمعلوم بحده فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى واما الباطن فليس
على معنى الاستبطان للاشياء بان يغور فيها ولكن ذلك منه
على استبطانه للاشياء علما وحفظا وتدبيرا كقول القائل ابطنته يعني
خبرته وعلمت مكتوم سره والباطن منا الغائب في الشيء المستتر وقد
جمعنا الاسم واختلف المعنى واما القاهر فليس على معنى علاج ونصب
واحتيال ومداراة ومكر كما يقهر العباد بعضهم بعضا والمقهور
منهم يعود قاهرا والقاهر يعود مقهورا ولكن ذلك من الله تبارك

وتعالى على ان جميع ما خلق ملبس به الذل لفاعله وقلة الامتناع
لما اراد به لم يخرج منه طرفة عين ان يقول له كن فيكون والقاهر منا
على ما ذكرت ووصفت فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وهكذا
جميع الاسماء وان لم نستجمعها كلها فقد يكتفى بالاعتبار
بما القينا اليك والله عوننا وعونك في ارشادنا وتوفيقنا
هذا تمام الخبر الذي ورد عن امام الجن والانس علي بن موسى الرضا
عليه التحية والثنا اوردناه بطوله لما فيه من الفوايد وتحقيق الجواب
ان الصفات كالوجود والعلم والقدرة والسمع والبصر وغيرها لها
معنيان مثلا الوجود له معنيان احدهما الوجود الحقيقي الذي هو
موجودية الشيء به وبه يصير الشيء منشاء للاثار في الخارج واقعا
وفي نفس الامر وهو المسمى بالوجود الخاص وهو في الواجب الوجود لذاته
عين ذاته المقدسة وهو المراد من قولهم ان انيته تعالى عين مهيته
نفي الحقيقة لا ذات ولا صفت ولا وجود ولا مهية بل هما واحد والاثنينية
بمحض اللفظ والقول بعينية والقول بعينية احدهما للاخر لضيق

العبارة

العبارة والا فلا معنى للعينية لانها فرع الاثنينية ولا اثنينية في
الواقع فلا معنى لعبارة العينية الا الضيق والعطن وهذا الوجود
الخاص في الممكن وفيما سوى الله تعالى زايد على مهيات الممكنات
باسرها والمهيات متصفة بها تصير منشاء للاثار في الخارج وهذا
الوجود الخاص في الممكن المعلول له تعالى فايض من جنابه اشح
منه تعالى اليها ولا شك ان العلة مباينة للمعلول بالذات لا
يكون من جنسيها اصلا فهذا الوجود لا شك انه مشترك لفظي
بين الواجب وبين ساير الموجودات قطعا كيف وهو عين في الواجب
وصفة زايدة في الممكن فلو كان مشتركا معنويا كان ذاته مشتركا
بين الاشياء وايضا ذاته صفة للممكنات عارضة لها ومن هاهنا
يظهر فساد القول بوحدة الوجود من اقوال الزنادقة المسمية بالصوفية
فالوجود بهذا المعنى الذي هو حقيقة الوجود وهو الوجود حقيقة مشترك
لفظي بين الواجب والممكن قطعا ومختلف في المعنى يقينا ومشترك
لفظا فقط وهذا الوجود ان كان زايدا فهو في العرف اللغوي ومصطلح ارباب

اللسان وفي محاورات العرب وعرفهم هو المسمى بالصفة لاتصاف
الذات بها حقيقة وتحققها في الخارج واقعا وثانيهما
امر منتزع اعتباري ليس موجودية الشيء به بل هو امر مصحح لحمل
الوجود عليه اشتقاقا بان يقال مثلا الواجب موجود وزيد موجود
ولذلك لاجل انهم راوا ان الواجب مع عينية وجوده لذاته منشاء
للآثار والممكن مع زيادة وجوده ايضا منشاء للآثار فانتزعوا
لهذا الوجدان امرا في الواجب من نفس ذاته وفي الممكن من قيام
الوجود به سموه بالوجود المطلق وبالوجود الانتزاعي الاعتباري
لانه لا خصوصية له بالواجب والممكن في الحمل اشتقاقا بلا تفاوت لانه
لا يفهم من القول بان الواجب موجود والممكن موجود تفاوت في
هذا المعنى الانتزاعي مع ان منشاء الانتزاع في الواجب نفس
الذات وفي الممكن قيام مبداء المحمول وهو الوجود الخاص الحقيقي
به وهذا هو مشترك معنوي بين الواجب وسائر الممكنات لكنه في الحقيقة
ليس بصفة بل محض انتزاع وان كان صفة في عرف اللغويين

والنحاة

والنحاة ويمكن اطلاق الصفة في المحاورات عليه ايضا وان كان
توسعا واذا عرفت هذين المعنيين في الوجود فقس عليه
سائر صفاته تعالى فلسائر الصفات اسوة في هذين المعنيين
بالوجود اذا عرفت هذا فاعلم ان في الاخبار كل ما ورد
نفي الصفة عنه تعالى فالمراد هو المعنى الاول وكل ما ورد اثبات
الصفة له تعالى او اجرى عليه تعالى الصفات كقوله تعالى
هو السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر
وهو العليم الحكيم وهو القاهر فوق عباده ونظائره
الكثيرة فالمراد هو المعنى الثاني والحاصل ان اثبات
الصفات واطلاقها واجراؤها على الله سبحانه لا يكون الا باعتبار
الصفات الانتزاعية والاعتبارية والاضافات والسلوب وان
نفيها لا يكون الا باعتبار الصفات الحقيقية ولما كان المتعارف
في الصفات في محاورات العرف والعرب هو الصفات الحقيقية وكانت
الصفات بهذا الاعتبار مشتركا في اللفظ فقط بين الواجب وسائر

الممكنات اطلق الرضا عليه التحية والثناء عليهما الاشتراك لفظا والاخلاف
معنى في هذا الحديث الشريف بطوله في ساير صفاته تعالى وبهذا
المعنى الاول ايضا قد ورد في بعض الاخبار انه تعالى علم وقدرة
ووجود لانه بهذا المعنى لا يجوز اطلاق المشتق عليه تعالى بل لا بد
من اطلاق المصدر والمبدا عليه فقط ولا يجوز اطلاق المشتق عليه تعالى
الا بالمعنى الثاني ولذا من لم يقل بالاعتباري والانتزاعي وانكره
لا يطلق عليه تعالى موجود الا مجازا بل لا يطلق عليه حقيقة الا وجود
لا موجود ويواخذون عليه بان انكاره كفر وكذا في ساير الصفات
وبالنسبة الى المعنى الاول وبالنظر اليه ورد انه تعالى تعالى عن
جميع صفات خلقه وسمات بريته لانه لا اتصاف فيه سبحانه حقيقة
بالصفات الحقيقة كما في خلقه وبريته من الاتصاف حقيقة بالصفات
الزايده الحقيقه ولذا قيل في الواجب تعالى خذ الغايات واحذف
المبادي واما الانتزاعيات والاضافات والسلوب فقد عرفت
انها في الحقيقة ليست بصفات وان كانت صفات في اللفظ والعبارة

والايات

والآيات والسلوب فقد عرفت انها في الحقيقة ليست بصفات
وان كانت صفات في اللفظ والعبارة والآلات لتصور الله
تعالى ومعرفته واحضاره في الذهن لاجل الدعوات والعبادات
والقربات كما هو صريح اول الخبر الشريف وفي ساير الاخبار الاخر
ايضا ولما كان هذه الانتزاعيات والاضافات والسلوب آلات
لملاحظة جلال الله وجماله وتصورات له تعالى بالوجه لذاته التي هي
عين الصفات الحقيقية لصفاته الحقيقية وانموذج منها الزم عبادة
بها اشارة الى تلك بهذه فصارت باعتبار تلك اشتراكا لفظيا و
اما قوله عليه السلام وانما سمي الله بالعلم لغير علم حادث علم به الاشياء
الى قوله وانما سمي الله عالما لانه لا يجهل شيئا فمحصوله ان العلم
علم حادث هو مسبوق بجهل سابق على العلم سبقا في متن الزمان الابتدائي
اذا فارق لحدوثه وجاز زواله صار المتصف به وهو العالم من علماء
الخلق الذين علومهم حادثة صار وجهله وجهلاء وهذا العلم الحادث
انما يكون بالروية والتروي او التفكر والآلات الفكرية البدنية الخيالية

وغيره يعلم به الأشياء ويستعان به على حفظ ما يستقبل من امر العالم
حتى يكون علماً سابقاً على الايجاد وروية بتفكر وتروي بالمقدمات فيما يخلق
وفيما يفسد وهو ما مضى بياناً لما والعايد فيما انفى محذوفا وقوله تم الوهم
بحضره ذلك العلم بيان لعلم حادث علم به الأشياء في اول الكلام وبعضه
من الاعانة بحضره وما يحذف الباء عطف على بحضره ونسخه تعينه من
الاعانة بلا جزم ويغيبه من الغيبة ايضاً بلا جزم لا يخلو من تكلف وخرآء
لو كان جاهلا ضعيفاً والمراد ان هذا العلم الحادث هو حاله وشانه من
لوازمه انه مغاير لذات العالم زايد خارج عنها جايز الحضور وجايز زوال
حضوره ايضاً بحيث لو لم يحضر ذلك العلم عند العالم ولم يغيبه كان جاهلا
واذا كان جاهلا كان ضعيفاً لعدم اهتدائه الى شانه وشغله وعمله
ولذا اذا فارق العلماء الذين علمهم حادث علمهم بالاشياء صاروا
في ذلك العلم جهلة وجهلاء او صاروا فيه اي طائفة جهلة على اختلاف
نسختي فيه بالجارة والضمير وفيه بمعنى طائفة وعادوا الى جهلهم الذاتي
وزوال علمهم الحادث العرضي الكسبي فهذا هو القسم الأول من العلم وهو

الحادث وهو علم المخلوق والقسم الثاني وهو العلم الذي هو عين
ذات العالم وهو علم الله سبحانه الذي هو الكمال السابق على الايجاد
الموقوف عليه الايجاد وهو لا يكون بفكر وروية فيما يستقبل وفيما مضى
للحفظ والخلق والافناء وليس له حضور وغيبة بل هو عين الذات
فلا حضور له ولا غيبة حتى يكون بزوال حضوره عالمه جاهلاً وصار
ضعيفاً فلا يكون فيه الزوال والعود الى الجهل بل العبارة عنه التي
لا يكون موهمة للخلاف اصلاً هو انه لا يجهل شيئاً على الطريقة التي هي
مشهورة وهي اخذ الغايات واحذف المبادي حيث اخذ الغاية التي
هي عدم الجهل وحذف المبدا وهو صفة العلم التي توهم الزيادة على
الذات كما هو الطريقة المسلوكة في الصفات وكذا في اطلاق العالم
ايضاً هذا الايهام واما التعبير عنه بالانتزاعي الاعتباري كما بينا سابقاً
من ان العلم كالوجود ايضاً له معنيان ويمكن الى العيني بل الانتزاعي
والتعبير به عنه فهذا لا ينفع في مقابلة الجمهور سيما في مقابلة الغالين
بالغين المعجمة من الغلو وهو التجاوز عن الحد والعالين بالقاف بمعنى

البغض والعداوة اى المبغضين لنا من النصاب والأعداء على
اختلاف الشخصين المكذبين لانه يمكن نقل الكلام اليه ويتكلم فيه بخلاف
طريق النفي وايضًا الكلام في الصفات الحقيقية التي هي عين الذات
ولا حقيقة لها الا النفي عن الذات والتعبير عنها لا يمكن الا بنفي
نقيضها او ضدها ولما كان هذا المعنى مشتركًا لفظيًا صفة العلم وكذا
ساير الصفات قال عليه السّلم فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم
واختلف المعنى على ما رايت انت من البيان وقوله عليه السّلم
ولكن الله بصير لا يحمل شخصًا منظورا اليه يدل على ان الابصار
يكون بالانطباع لا بخروج الشعاع والحضور المبصر للباصرة والمقابلة
الخاصة بينهما فقط بلا خروج شعاع وانطباع كما هو راى شيخ الاشراق
ومن تبعه كما ان حديث البغية ايضًا يدل على ان الابصار بالانطباع
لا غير والكبد بالتحريك الشدة والمشقة وقوله عليه السّلم ولطف فلان
في مذهبه وقوله بالجر عطف مذهبه اي وفي قوله بحركه هذه العبارة اي
لطف فلان في مذهبه وقوله انه غمض فيه اي في مذهبه وقوله العقل

وفات العقل

وفات العقل طلب مذهبه وقوله اي ذهب العقل في تفحص مذهبه
وقوله فلم يدركه وفاته فغاد العقل متعمقًا متلطفًا في الطلب عودًا بلا ادراكه
اياه ولا اياه ولا ادراك الوهم الذي هو آلة النفاذة ايضًا اياه لما
في مذهبه وقوله من الغموض والدقة واللطف والعضافة النحافة وقوله
عليه السّلم لعين التجربة والاعتبار اي لا يقرب عنه شيء ولا يفوته من
جهة الادراك شيء وهذا الادراك والعلم وعدم العزوب والفوت فيه
سبحانه ليس بالتجربة وملاحظة الاشياء مرارًا كثيرة وتفحص احوالها
حتى يحصل منها علم تجربي بالاشياء ولا الاعتبار الاشياء والامتحان بها
من جهات الامتحان حتى يحصل من جهة علم بها فعند التجربة والاعتبار
علمان علم في حال التجربة والاعتبار وعلم بعدهما ولولا التجربة والاعتبار
ما علم الشيء او ولولا العلمان ما علم الشيء من جهة التجربة والاعتبار لان
التجربة والاعتبار بنفسهما ملاحظة وادراك وما يحصل منهما ادراك ثان
وانما قلنا انه لا يعزب عنه شيء ولا يفوته وليس ذلك للتجربة والاعتبار
لان من كان كذلك اي عالمًا وخبيرًا بالتجربة والاعتبار يكون جاهلًا

أو لا فجرت ولا عتبر فصار عالمًا والله لم يزل خبيرًا بما يخلق وأيضًا المخبر
من الناس من هو مستخبر عن جهل بشيء لم يكن معلومًا له فيستخبر و
يستفهم عن غيره ليعلم خبره بعد الجهل ومن هو متعلم فيتعلم عن جهل له
بالشيء الذي يتعلمه فقوله المتعلم صفة للمستخبر وعن جهل متعلق بالمستخبر
وقع بين صفته والموصوف وقوله عليه السلام على أن جميع ما خلق ملبس ب
الذل لفاعله وقلة الامتناع لما أراد به لم يخرج منه طرفة عين أن يقول
كن فيكون فحاصله أن الله سبحانه هو القاهر فوق عباده يعني جميع
مخلوقات عالم الإمكان فما لم يقهر كل شيء على الوجود لم يوجد بل وعلى
العدم أيضًا لم يعدم والقهر على الوجود لا يكون إلا بامتناع جميع أنحاء
عدمه فحين امتنع جميع أنحاء عدمه يوجد وحين أراد إيجاد شيء فمحال
تخلف وجود ذلك الشيء عن إرادة إيجاده لأن ذاته مع الإرادة
علة تامة لإيجاده وتخلف المعلول عن العلة محال وقوله لم يخرج الشيء
المراد منه تعالى طرفة عين بأن يقول له كن فيكون بلا خروج من إرادته
تصوير لعدم تخلف المعلول عن العلة التامة وعدم تخلف المراد عن

الإرادة

الإرادة أصلًا وإلا فلا حاجة إلى قول وأمر ونطق بل إلى الإرادة
فقط ولكن تفهيم هذا المعنى بعبارة متعارفة في المحاورات وفي
عرف المخاطبات ومجاري العادات على ما هو عادة الله وأنبيائه
ورسله لا يكون إلا بمثل هذه العبارة لا يقال قوله عليه السلام
وقلة الامتناع يدل على أن للأشياء امتناعًا ما لما أراده وهذا يدل
على العجز وعدم قدرته تعالى وإلا فلا أقل من عدم عموم قدرته تعالى لأنا
نقول لما كان عالم الإمكان لا يكون له من ذاته وجود لتساوي
نسبته إلى الوجود والعدم فذاته لا شك أنها لا مانع لها من قبول
الوجود من فاعله ومفيضه فيكون جميع ما خلق يعني عالم الإمكان
ملتبس به الذل والخضوع والانقياد والقبول الموجود من فاعله ولا
امتناع له أصلًا من قبول فيض الوجود لتساوي ماهيتها النسبة إلى
الوجود والعدم فلو كان لذاته إباء وامتناع لما أراد به من فيض الوجود
لما كان متساوي النسبة إليهما بل كان العدم راجحًا أو واجبًا لما علمت
من بطلان الأولوية الذاتية وعدم التساوي قد عرفت فساده

فظهر انه لا امتناع له اصلاً وانما وقع لفظ القلة على سبيل ما هو المتعارف
في مثل هذا المقام انهم يقولون قلّة فلان ومرادهم العدم لا وجوده قليلاً
لا يقال اذا كان العالم مسبوقاً بالعدم الصريح الواقعي فقد تخلّف
وامتنع من قبول الوجود وايضاً الحوادث اليومية امتنعت عن قبول
الوجود وتخلفت عن فاعلها ففيها امتناع عن قبول الفيض قبل زمان
استعدادها للوجود لانا نقول سبق العدم الصريح ليس الا لان
الايجاد لما كان معناه اخراج الشيء من العدم الى الوجود لا من الوجود
الى الوجود لانه لا معنى له ولا الوجود وان لم يكن له اخراجاً ولا افاضة ولا
قبول وجود من فاعله لما اراد فاعله وجوده والا لما كان ايجاداً ولا
علة ولا معلولاً فهذا السبق مصحح لذل العالم وقبوله وانقياده لافاضة
الوجود من فاعله اذا اراده لا منافٍ له ودليل على عدم امتناعه لما
اراد به فاعله من الوجود والعدم والا كان ممتنع العدم لانه لما كان
فرعاً له سبحانه وهو اصل كان ممتنع العدم اصلاً غير قابل له لامكان
ممتنعاً لما اراد به فاعله لانه لو اراد الفاعل عدمه لامتنع منه قطعاً واما

الحوادث

الحوادث اليومية فلا تخلف ولا امتناع فيها ايضاً الآن زيد بن عمرو بن
بكر صاحب الحادثة الفلانية الواقع في الزمان الفلاني محال وممتنع
لذاته بهذه الخصوصية ان يوجد ويقبل الوجود قبل هذا الوقت والا
لما كان هذا الشخص بل شخصاً آخر من الاشخاص الموجودة في الزمن
المتقدم والممتنع لذاته خارج عما خلق الذي يلتبس به الذل لفاعله
الذي لا امتناع له عما اراد به وايضاً ما اراد به فاعله هو ايجاده في
هذا الوقت يلتبس بالذل والانقياد والقبول لما اراد به فاعله من الوجود
في هذا الوقت والعدم سابقاً ولاحقاً واما انه تعالى خارج عن
الحدين حد الابطال وحد التشبيه وانه تعالى شيء لا كالاشياء
فمعناه على ما ورد في الاخبار حيث سئل ما هو فقال شيء بخلاف الاشياء
ارجع بقولي شيء الى اثبات معنى وانه شيء بحقيقة الشيئية غير انه لا جسم
ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس ولا تدركه الاوهام
ولا تنقصه الدهور ولا تغيره الازمان وفي خبر آخر حيث سئل يجوز ان
يقول ان الله شيء قال نعم تخرجه من الحدين حد التعطيل وحد التشبيه معنى

المخبرين واحد وحاصله انه لابد من اطلاق الشيء على الله سبحانه والاعتراف
بانه شيء بحقيقة الشيئية لا بمحض اطلاق الشيء عليه سبحانه فقط والا لزم
ابطاله تعالى شانه لانه اذا لم يكن شيئا حقيقة بحقيقة الشيئية بل بمحض
اطلاق لفظ الشيء وبالتجوز او لم يطلق عليه سبحانه اصلا لفظ الشيء فقد
ابطلته تعالى عنه وما اخرجته عن حد الابطال وما اعرفت بالله سبحانه على
ما هو حد الكفر وهذا يعطي ان الشيئية مشترك معنوي بين الواجب والممكن لانه
لا شك ان الممكن شيء ايضا حقيقة وانه لابد من القول والاعتراف ايضا
بانه بخلاف الاشياء ولا كالاشياء اي انه لا جسم ولا صورة ولا محسوس
يحس من الحواس لا محسوس ولا ملموس يحس اللمس ولا تلامسه اليد ولا
مدرك بحاسة من الحواس الخمس الظاهرة ولا مدرك بالوهم ولا تنقصه ولا
تغيره الدهور والازمان لان المتغيرات الناقصة لا تكون الا الماديات
الزمانية والجسمانيات المتغيرة وما هو خالق الزمان والزمانيات وفوق
الدهر ومبدع البدايع الدهرية متعال عن التغير والنقص والزوال والحاصل
انه لابد ان ينفي عن الله سبحانه جميع المخلوقات وصفاتها حتى يخرجه عن حد

التشبيه

التشبيه بقوله غير انه لا جسم ولا صورة بيان انه تعالى بخلاف الاشياء
وهو اخراجه عن حد التشبيه كما انه شيء بحقيقة الشيئية بيان انه شيء وهو
اخراجه عن حد الابطال كما في الخبر الآخر ايضا ان الله شيء اخرجه عن حد
التعطيل واما اخراجه عن حد التشبيه بانه تعالى لا كالاشياء اي لا جسم
ولا صورة ولا مثل شيء من المخلوقات اصلا الذي هو مفاد قوله تعالى
ليس كمثله شيء فلما كان ظاهرا اكتفى بظهوره في الخبر الآخر عن ذكره
وان كان يمكن ان يقال ان اطلاق الشيء عليه تعالى من غير ضم كميته
وكيفيته بل مطلقا بلا انضمام ما يقتضي التشبيه لان التشبيه يقتضي ذاتا
متصفة بصفات يدل على نفي التشبيه واخراجه عن حد التشبيه الذي ذكره
عليه السلام لكنه لا يخلو عن بعد واما انه تعالى احد صمد فمعنى
الاحد انه سبحانه احدي من الذات لا جزء له في الخارج والا لاحتاج
الى الاجزاء ولكان ممكنا لان الحاجة من خواص الامكان ولا جزء له
تعالى في الذهن ايضا لان انيته عين مهيته فلا مهية له وراء الوجود
الخاص البحت البسيط واذا كان كذلك فلا جنس له ولا فصل له ولا

حدله فاحد في الذات وواحد في الوجود لا ثاني له من افراد الوا
الوجود لذاته فلا فرد لمفهوم واجب الوجود لذاته الا هو واما معنى
الصمد كما ورد في سورة التوحيد وورد في الاخبار ان هذه السورة
نسبة الرب حيث ورد عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال ان اليهود
سالوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا انسب لنا ربك فلبث
ثلثا لا يجيبهم ثم نزلت قل هو الله احد الى آخرها وفي خبر آخر سئل
عليه السلم عن قل هو الله احد فقال نسبة الله الى خلقه احدا صمدا
ازليا صمديا لا ظل له يمسكه وهو يمسك الاشياء باظلتها عارف بالمجهول
معروف عند كل جاهل فردانيا لا خلقه فيه ولا هو في خلقه الى آخر الخبر
فمعناه لغة مصدرا بمعنى القصد وصفة بمعنى المقصود والسيد
الصمد اي العظيم الذي يقصد ويرجع اليه في جميع الحوائج والمقاصد
قال ابو طالب في بعض ما كان يمدح به النبي صلى الله عليه وآله
وبالجمرة القصوى اذا صمدوا لها يؤمون قذفا راسها بالجنادل
يعني قصدوا نحوها وقال بعض الشعراء الجاهلية ما كنت احسب ان

بيتا

بيتا ظاهرا لسي في اكناف مكة يصمد يعني يقصد وقال الزبرقان
ولا رهينة الا سيد صمد وقال شداد بن معوية في حذيفة بن بدر
علوته بحسام ثم قلت له خذها حذيف فانت السيد الصمد واما
في صفة الله تعالى فهو السيد الصمد الذي جميع خليقته من الجن والانس
والجماد والنباتات والحيوان والروحاني والجسماني يصمدون اليه
ويقصدون نحوه ويتوجهون الى جنابه تقدسه وكبريائه عظمته في جميع
الحوائج والكمالات والمقاصد والمرامات وقبول الفيوضات و
الاستغراق في لجج لمعات نور القرب والاشراقات والتولد في كمال
الذات والصفات قائلين سبحانك يا اعظم شانك ويلجئون اليه
عند الشدائد ويرجون منه الرخاء ودوام النعماء وبروق فيوض النور
والضياء والوصول الى درجة القرب واللقاء ليدفع عنهم شدائد ظلمات
الناسوت والحرمان من انوار الجبروت فلا بد في حال دعوته وذكره
في القراءة وغيرها باسم الصمد القصد اليه تعالى بهذا النحو والتوجه اليه
بهذا النهج وكذا في ساير اسمائه تعالى والى هذا المعنى اشار في الخبر بانه

السيد المصمود اليه في القليل والكثير وفي خبر آخر يصمد اليه كل شيء
وورد في بعض الاخبار انه تعالى جسم صمدي نوري معرفته ضرورة يمن
بها على من يشاء من خلقه رواه علي بن ابي حمزة قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم ان الله جسم صمدي نوري معرفته
ضرورة يمن بها على من يشاء من خلقه فقال عليه السلام سبحان من لا
يعلم احد كيف هو الا هو ليس كمثله شيء وهو السميع البصير لا يحد ولا
يحس ولا يجس ولا تدركه الابصار ولا الحواس ولا يحيط به شيء ولا جسم
ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد وظاهر هذه العبارة ان الصمد بمعنى المصمت
خلاف المجوف موافقا لما ورد في خبر ابراهيم بن محمد الخزاز ومحمد بن الحسين
قالا دخلنا على ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام فحكينا له ان
محمدا رأى ربه في صورة الشاب الموفق في سن ابناء ثلثين سنة وقلنا
ان هشام بن سالم وصاحب الطاق والميثمي يقولون انه اجوف الى السرة
والبقية صمد فخر ساجدا لله ثم قال سبحانك ما عرفوك ولا وحدوك الى
آخر الخبر ولما نقل محمد بن يعقوب الكليني ان المشبهة ذهبوا الى

تأويل

تأويل الصمد المصمت الذي لا جوف له الى ان قال واما ما جاء في
الاخبار من ذلك فالعالم عليه السلام اعلم بما قال وقد اقول هذا
المعنى ايضا بعض الاعلام بانه لما كان سبحانه صفاته عين ذاته ولا
يكون خارجا عنه ما هو كمال ذاته فيكون سبحانه غير فاقد لشيء يستكمل
بغيره في ذاته وصفاته الحقيقية الكمالية وغير خال عما يليق له ويمكن
له فلا يكون له جوف يصلح ان يدخله ما ليس له في ذاته فيستكمل به
فيكون مصمتا لا مجوفا اي خاليا عما يصح اتصافه به لكونه تاما مستكملا في
ذاته بذاته فيطلق عليه الصمد لذلك الاستكمال الذاتي والتمامية بمعنى
انه لا يخلو في ذاته عما يصح ان يتصف به ويعد من كماله او بمعنى انه تقصد
اليه كل ما يغايره في كمالاته ويكون انتهاء الكل اليه في الوجود والكمالات
والحاصل ان كل ما يمكن فيه فهو واجب وحاصل له بالفعل في ذاته وصفاته
وفي حاجة مخلوقاته اليه فكانه لا جوف له فالتعبير لاجل الانتقال
منه الى هذا المعنى وهذا التأويل كما ترى في غاية البعد والسخافة والحق
ان هذه الروايات من اختلاقات المجسمة الحشوية التي وضعوها لترويج

عقايدهم الفاسدة ولذا لما وصلت اليهم عليهم السلام ردوها باشد
الرد والنكير عليهم متعجباً من افتعالهم كما ورد في هذين الخبرين صريحاً
فان كان ما جاء في الاخبار من ذلك مثل هذين الخبرين فالامر فيه
واضح وان كان مطلقاً فالحمل على المقيد ايضاً واجب وتوجيهه بناءً
على جوابه في هذين الخبرين ورده صريحاً ايضاً ظاهر وان كان ما جاء
في الاخبار من ذلك على نحو آخر لا يمكن فيه القول بنحو ما قلناه ولم يصل
هذه الاخبار الينا فالشيخ ثقة الاسلام محمد بن يعقوب اعلم بما وصل اليه ولم
يصل الينا والله اعلم منا ومنه باسرار كلام عباده وائمته وانبيائه
عليهم السلام واما انه تعالى لم يلد فيورث ولم يولد فيشارك
فبيانه انك قد علمت ان كل ماله ماهية وراء الوجود وكل جسم وجسماني وكل
ماله اجزاء فهو ممكن محتاج الى خالق واجب لذاته فقد عرفت ان الواجب
الوجود تعالى شانه محال ان يكون له ولد لان هذا من شان الجسمانيات
والاجسام وقد عرفت ايضاً ان كل ما سواه اي موجود كان فهو معلول له فهذا
الولد لابد ان يكون معلولاً له واذا كان معلولاً له فهو عبد له لا ولد له على مع

قاعدة

قاعدة اللغة والعرف فلا يجوز اطلاق الولد عليه وايضاً الولد يكون
من جنس الوالد وقد عرفت ان المعلول محال ان يكون من جنس العلة
لتباينهما الذاتي ولذا كفر النصارى بقولهم المسيح بن الله لانهم ان
ارادوا به انه اله واجب لذاته فذاك القول بالشريك وقد دل برهان
التوحيد على بطلانه وانه كفر وايضاً قول بانه اله لا ابن له وان ارادوا
انه ابنه حقيقة من دون ايجاده اياه مع انه حادث محتاج الى العلة
الموجدة فذاك اظهر فساداً وان ارادوا انه معلوله ومخلوقه لكنه اشرف
وعلو رتبته حتى تولى ايجاده بنفسه وروحه وان كان روحاً مخلوقاً فذاك
لا تخصيص له بعيسى عليه السلام بل كل مخلوق معظم ذي شان على هذا
يمكن ان يقال له ولد ان كان متعارفاً وواقعاً في اللغة فلا تخصيص
ومع وقوعه فلما كان في شانه تعالى موهماً للشريك فلا يجوز وقوله يكون
كفراً واذا وجد شخص هو اقرب الى الله وارفع درجة عنده تعالى كسيد
الكونين نبينا صلى الله عليه وآله كان اولى بهذا الاطلاق لو جاز
فلا تخصيص ولو ارادوا انه تعالى له تعلق ببدن عيسى عليه السلام

كتعلق النفس بالبدن ولا نعرف حقيقة هذا التعلق فهذا ايضًا
باطل لأن تعلق النفس بالبدن تعلق لا يكون بفعل النفس الا
بالبدن لهذا التعلق فان كان تعلقه تعالى ببدن عيسى عليه السلم
بهذا التعلق فلا يكون فعله تعالى الا ببدن عيسى فلا يكون العالم و
خلقه ولا فعل بدن عيسى وخلقه منه تعالى وهذا يبطل كونه واجبًا لذاته
وصانع العالم والكلام فيه فان اثبات الولد كفر وباطل والظاهر ان نفي
الولد لأجل الرد على النصارى القائلين بان المسيح ابن الله واليهود
القائلين بان العزير ابن الله ومشركي العرب القائلين بان الملائكة
بنات الله ولذا كثر في التنزيل وروده ردا عليهم والا فظاهر البطلان
كون الولد للواجب بالذات الصانع لما سواه غاية الظهور وقوله فيورث
بالنسب يعني ان كان له ولد وولد منه فيكون الولد وارثا له ويكون هو
موروثا فيكون هالكا فانيا وايراثه يكون الى الولد لأن هذه الصفة
من لوازم الحدوث المستلزم للفناء والزوال والايراث الى الغير بل
كل ممكن هذه صفته فله عدم سابق وعدم لاحق هو الفنا ولذا قال

من قائل

من قائل ولله ميراث السموات والارض وقوله الى ان يرث الارض
ومن عليها وكذا سبحانه لكنه يولد من احد حتى يكون له اب تولد منه
ومن هذا شانه لا يأبى ان يكون ولدا من ابيه شخص آخر يكون مالكا له
ومشاركا في الغير وارث العالم وهذا معنى قوله فيشاركك بالنسب
اي ان كان يولد من غيره فيكون له مشارك في الغير والارث من
ذلك الغير الذي كان له الغير والارث اولا واليهما انتقل منه ولد لكن
لان هذه الصفة كما عرفت من لوازم الحدوث والجسمانيات المادية اللازمة
لها هذه الاحوال المنزه عنها خالق العالم وباريه الواجب الوجود لذاته
المنزه من لوازم الامكان والتغير والفناء والتبدل والانتقال و
ساير صفات النقص والزوال وهذه العبارة موافق لما ورد في الخبر
الوارد في تفسير سورة التوحيد ونسبة الرب اما ما ورد في خطبة امير المؤمنين
عليه السلم برواية حارث الاعور فهو لم يلد الذي لم يلد فيكون في الغير مشاركا
ولم يولد فيكون موروثا هالكا وبيانه ان الولد لما كان شريك والده في الغير
والذي كان سبحانه عزيزا فلو كان له ولد لكان شريكا ومشاركا في الغير

ولم يولد سبحانه من والد حتى يكون مولوداً فيكون موروثاً فقد اورثه والده
ويكون هالكاً لانه لما كان متولداً فيكون محدثاً واذا كان محدثاً فيكون
هالكاً فانياً لان الهلاك والفناء من لوازم الحدوث فقد عرفت ان
من صفاته تعالى نفي الشريك وعدم الفناء والهلاك وهذه من
صفات الممكن المخلوق لا من صفات الواجب لذاته الصانع والاولى
ان نفسر بانه لم يولد من والد لانه لو كان متولداً من غيره قائماً مقام ابيه
لكان فانياً يقوم ولده مقامه ويرثه فيكون ولده وارثه ويكون هو موروثاً
هالكاً وكلها في حقه سبحانه محال لانها من لوازم الحدوث والامكان
المنافي لوجوب وجوده لذاته واما انه تعالى لم يكن له احد كفواً فلان
الكفو هو المثل والقران المكافح والمعادل لا يمكن ان يكون مثلاً وقرناً
ومكافياً للعلة اذ وجوده منها فكيف يكون مكافياً له تعالى واما انه
تعالى لا ضد له ولا ند له ولا شبه ولا صاحبة ولا مثل
ولا نظير ولا شريك له فبيانه ان الضد هو المخالف والند
هو مثل الشيء الذي يضاده في موره ويخالفه والصاحبة الزوجة

والمرأة

والمرأة التي تؤانس الرجل متصاحبة وهذه كلها على الله سبحانه محال
لانك قد عرفت نفي الشريك وانه تعالى واحد لا شريك له ومباين
الذات للمعلولات فلا مثل له ولا شبه ولا نظير ولا ضد ولا ند يعاديه
في ملكه وسلطانه لان المعلول المستفيض وجوده وكماله منه
سبحانه الذي ان لم يصل اثر فيضه في آن من الآنات الى
العالم وما سواه من المخلوقات ما بقيت طرفة عين والعدمت و
اضمحلت راساً كيف يضاده ويعانده ويخالف باريه وصانعه ومفيضه
ومنشئه ومبدعه وهذه العبارات وردت مكررة في القرآن المبين و
اخبار الرسول والائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين رداً واكذاباً
على الكفرة الجاهلين القائلين ان الملائكة بنات الله وان المسيح
والعزير ابن الله وان الاصنام التي هي صور الانبياء والصلحاء
او هياكل الكواكب انداد الله تعالى عما يقولون علواً كبيراً قال المصنف
اعلى الله مقامه لا تدركه والاوهام وهو يدركها اما ان البصر انما
الابصار
يدرك المادي الجسماني الذي كان في مقابلة المبصر بتوسط الهواء

الملاقي اياهما المحيط بالمبصر وهذا محال في شانه تعالى لانه ليس
بجسم ولا جسماني لا يمكن احاطة الهواء به لانه لا تحيط الا بجسم
ذي مكان وهو متعال عن المكان والزمان لانه خالقهما فيكون
في ذاته لا في مكان ولا في زمان حتى خلقهما ولذا ورد في الخبر انه لا يجوز
الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه البصر فاذا انقطع الهواء
عن الرائي والمرئي لم تصح الرؤية وكان في ذلك الاشتباه اي
مشابهة الرائي والمرئي في كونهما في مكانين متقابلين بينهما هواء
لان الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية
وهو الهواء الواقع بينهما الذي نسبته اليهما واحد وقع الاشتباه
والمشابهة بينهما في كونهما جسما وجسمانيا واقعا في مكان وجهة مقابله
ومتصلا بالهواء في المكان وكان ذلك تشبيه الله بخلقه في صفات
الجسم والجسمانيات وسمات النقص والمتدنسات التي لا تليق
بجلال قدسه وانما قلنا يلزم التشبيه لان الاسباب لا بد من اتصالها
بالمسببات والسبب ههنا هو الهواء ولا بد من اتصاله بالمرئي وهو الله

سبحانه فيلزم ان يكون شبيه بخلقه جسمانيا ذا مكان ونهاية تعالى
عنه ومن الدلايل الدالة على انه سبحانه ليس بمرئي لا في الدنيا
ولا في العقبى ولا يدركه الابصار من غير طريق التجرد والتقدس
وعدم الجسمية والجسمانية ما ورد عن الرضا عليه السلم ان محمد بن عبيد
قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلم اساله عن الرؤية وما ترويه
العامة والخاصة وسالته ان يشرح لي ذلك فكتب بخطه اتفق الجميع
لا تمانع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية ضرورة فاذا جاز ان
يرى الله تعالى بالعين وقعت المعرفة ضرورة ثم لم تخل تلك المعرفة
من ان تكون ايمانا او ليست بايمان فان كانت تلك المعرفة من
جهة الرؤية ايمانا فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست
بايمان لانها ضده فلا يكون في الدنيا مؤمن لانهم لم يروا الله عز
ذكره وان لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية ايمانا لم تخل هذه
المعرفة التي من جهة الاكتساب ان تزول او لا تزول في المعاد فهذا
دليل على ان الله عز ذكره لا يرى بالعين اذ العين تودي الى ما وصفناه

وتحريرُ هذا الدليل على هذا الظاهر ان المعرفة قسمان ضروري وكسبي
وهما ضدان لا يمكن اجتماعهما معًا والمعرفة من جهة الرؤية لا شك انها
ضرورية لأن المشاهدات المحسوسة من اجلى الضروريات والمعرفة
التي في دار الدنيا لا شك انها كسبي لأنها من طريق الاستدلال
من جهة المعلولات والمصنوعات على اثبات علة وصانع لها
فلا يخلو اما ان يكون الايمان هو الضروري من جهة الرؤية فلا
يكون في الدنيا مؤمن وهذا خلاف الاجماع واما ان يكون الايمان
هو الكسبي الحاصل من جهة الاستدلال والاكتساب فلما لم يمكن اجتماعه
مع الضروري من جهة الرؤية للضدية فاذا وقعت المعرفة من جهة
الرؤية في الآخرة كما هو اعتقاد الخصوم من ان الله سبحانه يرى
في الآخرة للخواص الكمل من المؤمنين في الجنة زعمًا منهم ان ما ورد
في الأخبار من ان الذ اللذات في الجنة هو لذة لقاء الله سبحانه
هو لذة رؤية الله سبحانه واللقاء هو الرؤية فلا بد ان يزول الايمان
الذي هو الكسبي لتنافيهما ولا يزول قطعًا واجماعًا فظهر ان الرؤية

باطلة ويرد على هذا الظاهر امور الاول ان ههنا شقًا
ثالثًا هو ان الايمان مطلق المعرفة اعم من ان يكون ضروريًا او
كسبيًا بل الايمان هو القدر المشترك بينهما وهو المعرفة المطلقة التي
هي المقسم للقسمين وهو باق ما دام احد القسمين حاصلًا ايهما
كان سواء زال الآخر ام لا وحينئذ لا يرد احد من الفسادين المذكورين
في المخبر باختيار احد الشقين الاولين الثاني انه لا شك انه
سبحانه عالم بالجزئيات الشخصية المتغيرة بالعلم السابق على الايجاد
علمًا كليًا من طريق العلم بالعلة وعلة العلة وهكذا ولا شك ان هذا
العلم علم كلي من قبيل معرفة الله الحاصل لنا بالاستدلال والاكتساب
ولا شك انه سبحانه ايضًا عالم بهذه الجزئيات بالشهود العيني والرؤية
العينية التي من قبيل معرفة الله بالرؤية ولا شك انهما يجتمعان معًا
بلا تناف بل فينا ايضًا هذان العلمان حاصلان معًا بلا تناف
وتدافع كما اذا رأينا خسوفًا جزئيًا معينًا مشاهدة وكنا علمناه ايضًا
من طريق الحساب والرصد والاستخراج علمًا كليًا سابقًا فلا شك اذا

رجعنا الى وجداننا ان العلمين حاصلان لنا معاً بلا تدافع فكذا
فى المعرفتين ايضاً بلا تفاوت الثالث انه لا فساد في زوال الايمان
اذا فرضنا زواله فى الآخرة مع حصول ما هو اكمل منه وهو الرؤية واللقاء
بالرؤية ولا دليل على فساده ايضاً فلا يتم التقريب وقد تصدى لحله
بحيث يندفع عنه هذه الايرادات جماعة من الاعلام منهم من قال
لمحض الدليل ان المعرفة من جهة الرؤية غير متوقفة على الكسب والنظر
وقوية والمعرفة في دار الدنيا متوقفة عليه وضعيفة بالنسبة الى الاولى
فهما متماثل الحرارة القوية والحرارة الضعيفة فان كانت المعرفة من
جهة الرؤية ايماناً لم يكن المعرفة من جهة الكسب ايماناً كاملاً لان المعرفة
من جهة الرؤية اكمل منها وان لم يكن ايماناً يلزم سلب الايمان عن
الرائين لامتناع اجتماع المعرفتين في زمان واحد في قلب واحد
يعني قيام تصديقين احدهما اقوى من الآخر بذهن واحد واحدهما
حاصل من جهة الرؤية والآخر من جهة الدليل كما يمتنع قيام حرارتين
بماء واحد في زمان ولا يخفى ان هذا التلخيص لا يندفع به الايراد

الأول

الاول اصلاً ولا الايراد الثاني ايضاً لان قياس العلم القوي
الكامل والضعيف الناقص سيما مع اختلاف طريقيهما الذين هما الاستدلال
والاحساس بالحرارة القوية والضعيفة قياس مع الفارق لان الاول
من الكيفيات النفسانية والثاني من الكيفيات المحسوسة وعدم جواز
اجتماع القوي والضعيف من الثاني لا يستلزم عدم جواز اجتماع القوي
والضعيف من الاول مع ان مادة النقض ايضاً باقية بحالها وكذا
الايراد الثالث باق بحاله ايضاً ومنهم من قال في تقريب هذا
الدليل انه ان وقعت الرؤية وقعت المعرفة ضرورة فتلك المعرفة ان كانت
ايماناً اي اعتقاداً ثابتاً مطابقاً للواقع بالله سبحانه وهي معرفة بصفات
المدرك بالبصر فالمعرفة التي من جهة الاكتساب وهي معرفة بسلب صفات
المدرك بالادراك الجزئي بالحاسة البصرية لم يكن ايماناً لتضاد المعرفتين
فلا يكون في الدنيا مؤمن وان لم يكن المعرفة بصفات المدرك بالادراك
الجزئي بالحاسة ايماناً بل يكون المعرفة الحاصلة من جهة الاكتساب ايماناً فلو
وقعت الرؤية في الآخرة فلم تحل المعرفة الحاصلة من الاكتساب من الزوال

١٢٥

وعدمه فان زالت لزم زوال الايمان في الآخرة وان لم تزل لزم
اجتماع الضدين وكلاهما باطلان واما بيان ان الايمان لا تزول
في المعاد بعد الاتفاق والاجماع عليه ان الاعتقاد الثابت المطابق
للواقع الحاصل بالبرهان مع معارضة الوساوس الحاصلة في الدنيا
يمتنع زوالها عند ارتفاع الوساوس والموانع على ان الرؤية عند
مجوزيها انما تقع للخواص من المؤمنين الكمل منهم في الجنة فلو زال
ايمانهم لزم كون غير المؤمن اعلى درجة من المؤمن وكون الاحط مرتبة
الكمل من الاعلى درجة وفساده ظاهر ومنهم من قال عبارة موهمة
مبهمة محتملة وهي انه لا تزول في نشاة المعاد عن النفس علم قد اكتسبته
في هذه النشاة فلو كان الله سبحانه يرى بالعين في تلك النشاة
لكان يتعلق به الادراك الاحساسي الضروري والعلم العقلي الاكتسابي
معا وذلك محال بالضرورة البرهانية ولا سيما اذا كان الادراكان
متباينان بالنوع بل المتنافيان بالحقيقة في وقت واحد فهذا احد
الدلايل على امتناع رؤية القدوس الحق بالعين في النشاة الآخرة

كما انه

كما انه اختلفت على الدين قوم من العامة فمراد هذا القايل ان كان
ما ذكره القايل الثاني فهو الحق في حل هذا الخبر كما فهمه القايل الثاني ولا
خلاص لنا في حله الا ما فهمه وذكره من ان مبناه الضدية الواقعة بين
ما اقتضاه المعرفة الحاصلة بالاكتساب من كونه تعالى غير جسم ولا جسماني
وغير مدرك بالادراك الجزئي بالحاسة البصرية وبين اقتضاه المعرفة
الحاصلة بالرؤية ضرورة من كونه تعالى جسمانيا في مكان وجهة مقابلة للرائي
مدركا بالادراك الجزئي بالحاسة البصرية ضدية في الواقع وعدم جواز
اجتماعهما في الواقع وفي نفس الامر لا في الدنيا ولا في العقبى والمعاد
ولا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة سابقا بلا تصور في
الخبر هذا واما انه تعالى لا تدركه الاوهام فلان الوهم لا
يدرك الا المعاني الجزئية المنتزعة من الماديات والجسمانيات
مجردة عن المادة ولا يبعد ان يعمم الوهم على ما يشمل الخيال
على ما هو الظاهر من العرف فيكون الوهم على هذا ما يدرك الصور والمعاني
الجزئية جميعا المنتزعة من الماديات الجسمانية مجردة عن المادة ويكون

المدرك بهذا الادراك الا الاشخاص الجزئية الجسمانية المادية ولا
يجوز ان يكون المدرك به مجردًا محضًا سواء كان شخصًا او كليًا والا
لكان مدركه عقلًا وادراكه تعقلًا لا وهمًا وخيالًا وتخيله وتخيلًا وتوهمًا ان
ولما كان سبحانه مجردًا محضًا لا جسمًا وجسمانيًا وماديًا فلا يدركه وهم - وخيال
كان جزئيًا شخصيًا او كليًا والى هذا اشير في الخبر الذي روي في الكافي
عن عبد الرحمن بن ابي نجران قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن التوحيد
فقلت اتوهم شيئًا فقال نعم غير معقول ولا محدود فما وقع وهمك عليه من
شيء فهو خلافه لا يشبهه شيء ولا تدركه الاوهام كيف تدركه الاوهام وهو خلاف
ما يعقل وخلاف ما يتصور في الاوهام انما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود
وفي هذا الخبر اشكال من وجوه الاول انه قد صرح في اول الخبر في
انه لابد ان يتوهم الله سبحانه بانه شيء غير معقول ولا محدود حيث قال
اتوهم شيئًا يعني الله سبحانه فقال نعم اي توهمه شيئًا لكن شيئًا غير
معقول ولا محدود ويؤيده آخر الخبر حيث قال انما يتوهم شيء غير معقول
ولا محدود والظاهر ان معناه ما يتوهم الله الاشياء غير معقول ولا محدود

على ما هو

على ما هو مذكور في اول الخبر حيث قال ولا تدركه الاوهام وكيف تدركه الاوهام
وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور في الاوهام ان الظاهر
على ما هو المعنى الظاهر من قوله انما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود
ان يكون شيئًا بالنصب لا بالرفع لان فاعل يتوهم هو الله سبحانه و شيئًا
مفعوله فلا بد ان يكون بالنصب مع ان الموجود في النسخ هو بالرفع لا
بالنصب وهو خلاف قانون اللغة انه سبحانه اذا كان
متوهمًا فيلزم احاطة الوهم وتحديده له سبحانه مع انه وقع امتناع احاطة
الاوهام به وسبحانه من لا يحده ومن حده فقد عده الى غير ذلك والجواب
عن الاول بانه لا يبعد ان يكون التعبير بلفظ التوهم اشارة الى انه تعالى
جزئي حقيقي فلا بد ان يكون العلم به تعالى بطريق التوهم والجزئية لا
بطريق التعقل والكلية وتحقيق الجواب هو ان التعقل لا يكون ان
الا ادراك الماهية الكلية مجردة عن جميع العوارض المادية و التشخصات
الخارجية فلا يكون الا للشيء ذو ماهية موجود بوجود زائد على ماهيته مشخص
بتشخص زائد عليها ولما كان سبحانه وجوده عين ماهيته كما تشخصه ولا تكون

ماهيته وتشخصه الا عين وجوده تعالى فلا يكون ذو ماهية فلا يمكن ولا
يكون ادراكه بطريق التعقل وان المتوهم وادراك الوهم لا يكون
الا الشيء مادي محدود بحد مجرد عن الوجود الخارجي فلا يكون الا
الجزئيات الشخصية المادية المحدودة مجردة عن الوجود الخارجي
ولما كان سبحانه لا يكون له حد لا خارجاً ولا ذهناً فلا يكون ولا يمكن
ادراكه بالوهم ولا يتوهم واليه اشار في الخبر بقوله فما وقع وهمك عليه من
شيء فهو خلافه وبقوله وكيف تدركه الاوهام وهو خلاف ما يعقل و
خلاف ما يتصور في الاوهام وقوله خلاف ما يعقل اشارة الى تصحيح
قوله غير معقول وقوله خلاف ما يتصور في الاوهام الى تصحيح قوله ولا محدود
لفاً ونشراً مرتباً وعلى هذا انه لا يكون له سبحانه بتعقل والتوهم ولا يعقله
العقول ولا يدركه الاوهام اذ هما للذوات الماهيات والجزئيات
المادية المحدودة وهو تعالى متعال عنهما ولما كان لنا معرفة بالله سبحانه
وهو سبحانه جزئي حقيقي لا كلي فمعرفته اشبه بالتوهم من التعقل وايضاً
لما كان السائل عبر عنه بالتوهم وقال اتوهم شيئاً يعني اعرفه وادركه

والصوره

والتصوره بوجه الشيئية فقال عليه السلام نعم تصديقاً له ونفى عنه
خصوصية التعقل والتوهم بقوله غير معقول ولا محدود حتى يطلق
الادراك والمعرفة بدون الخصوصيتين على سبيل المشاكلة وعبر بالتوهم
ثانياً ايضاً اشعاراً بان للتوهم باعتبار اشعاره بالجزئية خصوصية
ليست للتعقل فالتعبير بلفظ التوهم لهذا الاشعار والا فلا يكون
ادراكه توهماً وليس التعبير به الا تجوزاً او مساهلة ولهذا انفاه باعتبار
معناه الحقيقي صريحاً كما لا مر واما الجواب عن الثاني فهو ان
الظاهر ان ما موصولة وان مفصولة وقع موصولاً من الكتاب ويتوهم
معلوم مخاطب على نهج السؤال حيث قال اتوهم شيئاً الى الذي
متوهم انت ايها السائل من الله سبحانه شيئاً او يتوهم الله سبحانه به هو
شيء غير معقول ولا محدود وعلى هذا فيكون شيء نوعاً خبراً عن ان
بلا قصور في السبك واما الجواب عن الثالث فظاهر من الجواب
عن الاول هذا وقد ورد في الاخبار ان المراد من قول الملك
الجبار لا تدركه الابصار احاطة الوهم والابصار هي البصائر من قولهم

فلان بصير بالشعر وفلان بصير بالفقه والآثار تنا عظم من ان يرى
بالعين وان اوهام القلوب اكبر من ابصار العيون فهو لا تدركه الاوهام
وهو يدرك الاوهام واوهام القلوب لا تدركه فكيف ابصار العيون ولما
لم يكن في القرآن المجيد الا هذا فلا باس في هذا التفسير لانه يعني لرؤية
العين واحاطة الوهم كليهما منطوقا ومفهوما واما في الاخبار التي
ورد فيها كلا العبارتين وكذا في كلام المتن حيث ذكر الابصار والاوهام
كليهما فيمكن ان يكون عطفا تفسيريا على هذا التفسير ويمكن ان يكون
تصريحا بما علم ضمنا تنصيصا على النفيين بلا اكتفاء على استلزام احدهما للآخر
على سبيل الاولوية وقد علم ادراكه تعالى للابصار والاوهام واحاطة علمه بجميع
الاشياء عينا وذهنا وبجميع ما في المدارك الانسانية والملكية واللوحية
والقلمية والعلوية والسفلية قال المصنف اعلى الله مقامه ولا تأخذه
سنة ولا نوم وهو اللطيف الخبير اقول النوم والسنة من عوارض
الجسمانيات ومن خواصها لا توجدان فيما هو متعال عنها بريء من
الجسمية والمادية ولا يكون فيه قبول وانفعال فالله سبحانه بريء منهما

تعالى شانه

تعالى شانه اما انهما من خواص الجسمانيات فلان النوم عبارة عن تعطل الحواس
الظاهرة عن افعالها المخصوصة التي هي ادراك المحسوسات بالحواس
الظاهرة التي اعظمها ادراك البصر للمبصرات والسمع للمسموعات وهذا
التعطيل لا يكون الا بكلال هذه الحواس عن الاحساس والكلال لا يكون
الا بسبب الفعل والانفعال عن المقاوم المنفعل عنه والفعل والانفعال
لا يكونان الا في الماديات الجسمانية بل لا يكون الدليل على مادية الشيء
الا انفعاله عن الغير واما برهان الفصل والوصل فمن حيث انه يلزمه الانفعال
فراجع الى الاول ومن حيث الفصل والوصل مع قطع النظر عما يلزمه
ففيه ما فيه والسنة مقدمة النوم ومن سنخه الا انها اضعف منه فهي تعطيل
ناقص وهو تعطيل تام وايضا لا يكون الا فيما فيه النوم فلا توجد الا فيما
يوجد هو فيه وتفصيل ما قررنا هو ان الحاس السمع والبصر وسائر الحواس
الظاهرة وادراكها انما يكون بقوى نامية بارواح بخارية محصورة في
تجاويف اعصاب دماغية المنبت من شعب الاعصاب السبعة الدماغية
ولا بد من انفعال هذه القوى من الامور الخارجية المسموعة والمبصرة

وغيرهما اما بارتسام صورها في محال هذه القوى كما هو رأي جمهور حكماء
المشاء وعليه استدلوا بما ذكره الاطباء من اختلال الاحساس والفعل
الادراكي الاحساسي باختلال محال هذه القوى واما باعتبار ارتباط
الى بين هذه القوى الحالة في هذه المحال وبين هذه الافعال الادراكية
من النفس كما هو رأي جمع من المتأخرين المتمسكين بظاهر الاقوال
الصادرة من الاشراق على ما نقله شيخهم منكراً للانطباع وخروج الشعاع جميعاً
وقائلاً بالارتباط بين الرائي والمرئي وتمسك هذا الجمع ايضاً بالتعليميات
والصور التعليمية قائلة بانها لما كانت مقدارية امتدادية اتصالية فلا محالة
لا تنفك عن هيولى كما هو مقتضى برهان اثبات الهيولى ولا محالة لها فرد
من المحل ولا بد مع اجتماع الصور الكثيرة من اجزاء كثيرة للمحل او ايضاً صورة
الجبل لا بد لها من هيولى الجبل في المحل والا لما استلزم الانفصال الجبلي
لهيولاه واختل اثباتها بهذا النحو على ما هو المقرر وعلى اي رأي في
تقدير فارتباط ما بين هذه القوى وهذه الافعال بحيث تختل بتكررها
وتختل باختلالها لازم لا يمكن انكاره وهذا الارتباط لا يمكن الا

بانفعال

بانفعال محالها بسبب المقاومة والمدافعة الواقعة بين الحاسة والامور
الخارجة المحسوسة التي تصير سبب كلال القوى والآلات الادراكية
واذا بلغ الكلال الى الغاية بطل فعل الحواس والآلات وهذا هو
النوم اذا بطل بالكلية والسنة التي هي مقدمة النوم اذا شرع في
البطلان وما بطل بالكلية فقد ظهر انهما من خواص الاجسام
والجسمانيات وبراءة ذاته المقدسة تعالى شانه عنهما بل براءة كل
روحاني من الروحانيات المجردة من المقدسات من حملة العرش والروح
الذي من امره والملائكة والكروبيون واضرابهم ولهذا لا يكون
في تسبيحهم فتور ولا يفترون عن تسبيحه وتمجيده وتحميده ابداً لان الفتور
والضعف والغفلة من لوازم الجسمانيات المادية الهيولانية لا توجد
في المجردات الروحانية بل كلهم نور وحضور وشوق وتوله الى جناب
الجبروت وتوجه الى عالم اللاهوت وطيران الى لقاء انوار الملك
الحي الذي لا يموت قائلين سبحانك ما خلقت هذا باطلاً فقنا
عذاب نار السهو والغفلة والنهاء والانحراف عن جنابك يا ذا المجد.

والجبروت بقي ههنا شيء وهو ان قوله تعالى لا تأخذه
سنة ولا نوم بتقديم السنة يصير نفي النوم محض التأكيد بلا فائدة
فيه اصلا لان السنة من لوازم النوم وبنفي اللازم ينتفي الملزوم قطعا
نعم لو عكس لكان لذكر نفي السنة فائدة بعد نفيه وليس فليس وفي قال
القاضي مشيرا الى الجواب ان تقديم السنة عليه ورد على ترتيب الوجود
والانقياس المبالغة عكسه لان المبالغة ان كانت في الموجب فقياسها
ان يقدم الاضعف على الاقوى وان كانت في المنفي فقياسها تقديم
الاقوى على الاضعف ونبه على ترتيب الوجود بان السنة فتور يتقدم النوم
حال يعرض للحيوان من استرخاء اعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة
المتصاعدة بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الاحساس رأسا وجعل
الجملة نفيا للتشبيه وتاكيدا لكونه حيا قيوما فان كل من اخذه نوم او
نعاس كان موف الحيوة قاصرا في الحفظ والتدبير ولذلك ترك العاطف فيه
وفي الجمل التي بعده وجعل قوله له ما في السموات وما في الارض تقرير
القيومية واحتجاجا على تفرده في الالوهية والظاهر ان الجملة

تاكيد

تاكيد وبيان لكونه قيوما كما ذهب اليه صاحب الكشاف وفيه بحث اذ من جاز
عليه ذلك استحال ان يكون قيوما ومنه حديث موسى انه سال الملائكة
وكان ذلك من قومه كطلب الرؤية اينام ربنا فاوحى الله اليهم ان
يوقظوه ثلاثا ولا يتركوه ينام ثم قال خذ بيدك قارورتين مملوءتين
فاخذهما والقى الله عليه النعاس فضرب احدهما على الاخرى فانكسرتا
ثم اوحى الله اليه قل لهؤلاء اني امسك السموات والارض بقدرتي
فلو اخذني نوم او نعاس لزالتا وايضا النوم والسنة لا ينافيان
الحيوة سيما وقد فسر الحي بالذي يصح ان يعلم ويقدر وان كان كل ما
يصح له كان واجبا لا يزول لان زوال العلم حالتهما غير مسلم وايضا
قوله ان كل من اخذه نوم او نعاس كان موف الحيوة اقرار بعدم المنافاة
وان له حيوة لكن مشعر بآفة وايضا القيوم مبالغة في القيام باعتبار
دوام قيامه بتدبير الخلق وحفظه وهذا ينافي النوم والنعاس نعم
هذا يستلزم الحيوة فينافيان الحيوة بتوسط لا بالذات وهذا
صار منشأ الاشتباه فتدبر هذا واما قوله وهو اللطيف الحكيم

فقد مر تفسيره بما قال المصنف خالق كل شيء لا اله الا هو له الخلق
والأمر تبارك الله رب العالمين اما بيان كونه تعالى خالق كل
شيء ومفيض وجوده سواء كان فعلا له تعالى او للعبد فهو ان افاضته
وجوده لكل منه وان كان الفعل صادرا من غيره باعتبار ان الجزء
الأخير من العلة التامة وهي ارادة العبد فيه لا من الله تعالى فهو خالق
كل شيء بافاضة الوجود اي شيء كان فعلا له او للعبد او خالق كل شيء
سواء كان بواسطة او بلا واسطة اذ الكل صادر منه تعالى اما اولا
او بواسطة اذ كل ما صدر مما صدر منه فهو صادر منه فالكل صادر منه
وهو خالق الكل ومصدره ويكون الخلق والايجاد كله منه بوسط
او بغيره واما كيفية الخلق والايجاد فلا يعلم الا هو اذ لو علمها غيره لا
وجد ولكان قادرا على افاضة الوجود وليس فليس واما قوله
لا اله الا هو ففي تركيبه للنحاة خلاف وان الاول انه هل يضمر الا
الثاني انه على تقدير الاضمار هل يضمر في الوجود او يصح ان يوجد او
مستحق للعبادة وضعف الاول بانه اذا اضمر في الوجود او موجود

لا ينفي

لا ينفي امكان اله معبود بالحق غيره تعالى لان الامكان اعم من
الوجود والثاني بانه اذا قدر يصح ان يوجد او ممكن وما ادى مفادهما
لا يقتضي وجوده بالفعل والثالث بانه لا يدل على نفي التعدد مطلقا فلذا
ذهب المحققون الى ان الاولى هو عدم الاضمار وعدم الحاجة الى الخبر وان
الا الله مبتدأ وخبره لا اله اذ كان الاصل الله اله فلما اريد الحصر زيد لا
والا ومعناه الله اله ومعبود بالحق لا غيره او انها نقلت شرعا الى
نفي الامكان والوجود عن اله سوى الله مع الدلالة على وجوده تعالى
وان لم يدل عليه لغة هذا هو الدائر بين القوم ولا يبعد ان يقال
انها اعلى كلمة واشرف لفظ نطق بها في التوحيد ردا على المشركين
القائلين بالاصنام والالهة التي يعبدونها ويسجدون لها ويعتقدون
انها احقاء للعبادة مستحقون للسجود والعبودية فاذا قدر في الوجود
او موجود دل على ما هو المقصود من نفي اله سوى الله سبحانه وامكان
اله معبود بالحق غيره تعالى خارج عن المقصود غير ملتفت اليه ولا يليق
الاحتمالات
يدعي امكان اله غير موجود حتى يحتاج الى نفيه اذ ليس المقصود نفي

العقلية في المحاورات العرفية الواردة على طبقها التنزيل وكلام رسول الرب الجليل
وكذا اذا قدر يصح ان يوجد يقتضي بالفحوى والمفهوم وجوده بالفعل وان لم يقتض
بالمنطوق وكذا على تقدير اضمار الاستحقاق للعبادة يدل على نفي التعدد اذ لا
لا يكون الا مستحقا للعبادة فاذا كان المستحق للعبادة واحدا كان الاله واحدا قطعا
ايضا ظهر ضعف التضعيفات وصحة التقديرات الاولى والاليق بقوانين
اللغة وضوابط العربية تقدير الوجود الذي هو من افعال العموم المقرر تقديره
في ساير المظان والموارد والحاضر في الاذهان في كل امر وشان ولذا
صار مطويا في العبارات والمحاورات في اكثر الاحيان لدلالة السياق
عليه بخلاف الصحة والاستحقاق هذا ما يتعلق بالعبارة واما تحقيق
توحيده تعالى الذي هو مفاد هذه الكلمة فقد مضى مستقصى واما
قوله له الخلق والامر فاما ان يحمل على معناهما اللغوي اي له
لا لغيره خلق الاشياء التي هي عالم الامكان طرا وما يصلح للمخلوقية
جميعا وهو ما سوى الله من الموجودات وله لا لغيره الامر وهو على هذا
المعنى اما الامر الحتمي الايجادي الذي اذا اراد شيئا ان يقول له كن

فيكون

فيكون النافذ في الاشياء بلا تخلف واما الامر التكليفي الذي هو
الامر بالشرايع الحقة من الاوامر والنواهي الشرعية واما ان يحمل على ما
هو المشهور من ان الاول اشارة الى عالم الجسم والجسمانيات المسمى بعالم
الخلق والثاني اشارة الى عالم الروح والروحانيات من ساير المجردات
المسمى بعالم الامر وعالم القدس والجلال كما فسر به قوله تعالى قل الروح
من امر ربي اي من الابداعيات الكائنة بكن من غير مادة وتولد
من اصل كاعضاء جسد الانسان وقد فسر الروح بالذي يحيي بدن
الانسان ويدبره ويؤيد الحمل الثاني تعقيبه بقوله فتبارك الله
رب العالمين موافقا لقوله تعالى فكسونا العظام لحما ثم
انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين حيث اشير
به الى خلق البدن الجسماني اولا ثم اشير فيه ثانيا ثم انشاناه خلقا
آخر الى خلق الروح الذي هو كناية عن خلق النفس المجردة العاقلة التي
هي من عالم المجردات والروحانيات وعبر عنها بالروح للملازمة بين
تعلقها بالبدن وبين ولوج الروح الحيواني البخاري الذي به حيوة

العقل في المحاورات العرفية الواردة على طبقها التنزيل وكلام رسول الرب الجليل
وكذا اذا قدر يصح ان يوحد بمقتضى الفحوى والمفهوم وجوده بالفعل وان لم ينقض
بالمنطوق وكذا على تقدير اضمار الاستحقاق للعبادة يدل على نفي التعدد اذ الا
لا يكون الا مستحقا للعبادة فاذا كان المستحق للعبادة واحدا كان الاله واحدا قطعا
ايضا وظهر ضعف التضعيفات وصحة التقديرات والاولى والاليق بقوانين
اللغة وضوابط العربية تقدير الوجود الذي هو من افعال العموم المقرر تقديره
في ساير المظان والموارد والحاضر في الاذهان في كل امر شان ولذا
صار مطويا في العبارات والمحاورات في اكثر الاحيان لدلالة السياق
عليه بخلاف الصحة والاستحقاق هذا ما يتعلق بالعبارة واما تحقيق
توحيده تعالى الذي هو مفاد هذه الكلمة فقد مضى مستقصى واما
قوله له الخلق والامر فاما ان يحمل على معناهما اللغوي اي له
لا لغيره خلق الاشياء التي هي عالم الامكان طرا وما يصلح للمخلوقية
جميعا وهو ما سوى القدس الموجودات كلها لا لغيره الامر وهو على هذا
المعنى اما الامر الحتمي الايجادي الذي اذا اراد شيئا ان يقول له كن

فيكون

فيكون النافذ في الاشياء بلا تخلف واما الامر التكليفي الذي هو
الامر بالشرايع المحققة من الاوامر والنواهي الشرعية واما ان يحمل على ما
هو المشهور من ان الاول اشارة الى عالم الجسم والجسمانيات المسمى بعالم
الخلق والثاني اشارة الى عالم الروح والروحانيات وساير المجردات
المسمى بعالم الامر وعالم القدس والجلال كما فسر به قوله تعالى قل الروح
من امر ربي اي من الابداعيات الكائنة بكن من غير مادة وتولد
من اصل كاعضاء جسد الانسان وقد فسر الروح بالذي يحيى بدن
الانسان ويدبره ويؤيد الحمل الثاني تعقيبه بقوله فتبارك الله
رب العالمين موافقا لقوله تعالى فكسونا العظام لحما ثم
انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين حيث اشير
به الى خلق البدن الجسماني اولا ثم اشير فيه ثانيا ثم انشاناه خلقا
آخر الى خلق الروح الذي هو كناية عن خلق النفس المجردة العاقلة التي
هي من عالم المجردات والروحانيات وعبر عنها بالروح لملازمة بين
تعلقها بالبدن وبين الروح الحيواني البخاري الذي به حيوة

البدن فيه وعقب ثالثاً تبجحاً وافتخاراً لخلق الروح المجرد لعلوه بالنسبة
الى خلق الجسم بقوله فتبارك الله احسن الخالقين وفي الاخبار
كما ههنا بقوله فتبارك الله رب العالمين اشارة الى خلق
الصنفين الجسمانيات والمجردات الروحانيات حيث اتى بلفظ
الجمع محلى بلام الاستغراق اشارة الى خلق جميع العوالم الجسمانية
والروحانية المجردة والمشهور ان العوالم الجسمانية ثمانية عشر الف عالم
الجمادات التي هي المعادن ستة الاف عالم والنباتات ايضاً ستة
الاف عالم والحيوانات كذلك ستة الاف عالم ايضاً فصار العالم
الجسماني ثمانية عشر الف عالم كما هو المشهور بين الجمهور ويكون
كلها هي اصناف المواليد الثلث التي هي المعادن والنبات
والحيوان التي هي اصول المركبات التامة الكاملة سوى البسايط
السفلية والعلوية التي هي الاباء والامهات من الجسمانيات واما
العوالم الروحانية من المجردات المقدسات على اختلاف طبقاتهم في
درجات القرب والقدس والجلال والنور والضياء والبهاء والكمال

فاكثر من

فاكثر من ان يحاط بها عقول البشر ولا يحيط بمراتبها المختلفة واشخاصها
المتكثرة طولاً وعرضاً الا علم خالق القوى والقدر وهي عوالم
كلها نور وضياء لا نهاية لها مختلفة المراتب في قرب جلاله وجماله
فمنها ركع لا يفترون ومنها سجد لا يفترون وبالجملة كلهم دائماً
في التسبيح والتقديس لطهم فتور واعياء لتجردهم وتقدسهم عن سمات
الاجسام والجسمانيات من الفتور والكلال الناشي من الجسمانية
والمادية والمزاج والحواس البدنية هذا وقد قيل في وجه كون
العوالم الجسمانية ثمانية عشر الفاً على ما هو المشهور وان كان محض
الشهرة بين الجمهور ان بدو العالم كان وقت قران الكواكب السبعة
السيارة في اول الحمل وانتهاؤه الى ان يعود هذا الوضع ثانياً
وهو بعد ان يتحرك زحل اثني عشر الف دور والمشتري ثلثين الف
دور ويقع بينهما في هذه المدة ثمانية عشر الف قران وفي كل قران يحدث
في عالم الكون والفساد نوع جديد من المواليد لم يكن قبل فهذه هي
العوالم الثمانية عشر الف من المواليد الثلث وهذا الوجه من خرافات

الاحكاميتين من المنجمين وعلى تقدير تسليمه لا يخفى قصوره اذ لا يكون على
هذا هذه العوالم موجودة بالفعل والكلام فيها وفي قوله رب العالمين
اشارة الى ان الممكن في البقاء محتاج الى المؤثر والى تربيته لون
فيض الوجود آناً فآناً يصل الى جميع ذرات عالم الامكان قريباً مما
قاله بعض الاشراقيين قولاً بتجدد الامثال في مطلق عالم الامكان
مجرداً كان او مادياً جوهراً كان او عرضاً ان في كل آن يوجد عالم
ويعدم عالم اي شي كان بطريق تجدد الامثال تشبيهاً بالحراقة
المشهورة فيما بين العجم بكل قران حيث يحترق في كل آن ذرات
مبثوثة في الهواء وتعدم وتحدث اخرى بدلها والوضع والشكل
باق بعينه في المرئي بلا تفاوت في الحس ظاهراً قال المصنف
وَمَنْ قَالَ بِالتَّشْبِيهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَمَنْ نَسَبَ اِلَى الْاِمَامِيَّةِ
غَيْرَ مَا وَصَفْتُهُ فِي التَّوْحِيدِ فَهُوَ كَاذِبٌ وَكُلُّ خَبَرٍ يُخَالِفُ
مَا ذَكَرْتُ فِي التَّوْحِيدِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ مُخْتَرَعٌ وَكُلُّ حَدِيثٍ
لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَاِنْ وُجِدَ فِي كُتُبِ عُلَمَائِنَا

فهو مدلس

فهو مدلس اقول قد روي في الاخبار كثيراً ما يدل على نفي التشبيه رداً
على المشبهة المجسمة القائلين بتشبيهه بالبلورة والتشبيك والشاب الموفق
في سن ابناء ثلثين سنة وانه اجوف الى السرة والبقية صمد وقد
ثبت بالادلة القاطعة انه سبحانه ليس بجسم ولا جسماني بل ليس بذي
ماهية وراء الوجود الصرف ولهذا لا يمكن تعقله ولا تخيله ولا توهمه
ولا احساسه ولا يمكن تصوره الا بالوجوه الاعتبارية الانتزاعية
والاضافية ولا يمكن تشبيهه بخلقه للمباينة الذاتية واستلزام التشبيه للاشتراك
في وجه شبه اما ذاتي واما مستند الى ذاتي على ما هو رأي بعض وهو
يستلزم التركيب المستلزم لاثنينية تعالى وهو الشرك والقول بانه اثنين
تعالى عنه ولانه لا اشتراك بينه وبين غيره الا في الامور الاعتبارية الانتزاعية
والاضافية وهذه شركة في الاسماء فقط بلا شركة في الذات اصلاً
فمن شبهه فقد وصف ذاته بصفات خلقه فقال بآله غير القدم الصافه
بصفات خلقه فلزم القول بالتعدد وهو الشرك او لان التشبيه لا يكون
الا في صفة لذاته مشترك بينه وبين غيره فاذا قال بالتشبيه فقد اثبت لذاته

صفة وهو غيره تعالى لبراءة ذاته عن الصفات فلزم القول بالتعدد وهو
الشرك وايضا الصفة غير الذات فصار اثنين فلزم القول بالتعدد
كما يقوله الاشعري واما الانتزاعيات الاعتبارية والاضافية فليست
بصفات بل نسب واعتبارات محضة وليس الشركة فيها شركة في شيء
وامر وصفة بل اختلاطات محضة او لان المراد بالتشبيه الوارد في اخبار
المستلزم للتجسم والقول بانه جسم وهو غيره تعالى فلزم القول بالتعدد
وهو الشرك واما قوله ومن نسب الى الامامية غير ما وصفته
في التوحيد فهو كاذب فبيانه انه قد روي عنه صلى الله عليه وآله
قال افترق امة موسى عليه السلم بعده احدى وسبعين فرقة كلهم في النار
الا واحدة وافترق امة عيسى ع بعده اثنين وسبعين فرقة كلهم في النار
الا واحدة وستفترق امتي بعدي ثلثا وسبعين فرقة كلهم في النار الا
واحدة وهي الفرقة الناجية والظاهر ان الامة هي كل من اقر با
لشهادتين وصلى الى القبلة التي هي الكعبة وسط المسجد الحرام وكبار
الفرق الاسلامية على ما في المواقف ثمانية التي هي

معظم

معظم جمهور الخلق من الامة الاشعرية المنسوبة الى ابي الحسن الاشعري
الذين سموا انفسهم باهل السنة والجماعة القائلون بزيادة صفاته
على ذاته تعالى سبحانه مرئي للمؤمنين في الآخرة
المعتزلة الذين هم اصحاب واصل بن عطا الذي اعتزل عن مجلس
الحسن البصري القائلون بنفي الصفات الزائدة وبنفي الرؤية
في الآخرة وبالحسن والقبح العقليين ووجوب رعاية المصلحة
والحكمة في افعاله تعالى وبخلق الكلام على خلاف الاشعرية وهم
عشرون فرقة الواصلية القائلون باسناد افعال العباد الى
قدرتهم وبالمنزلة بين المنزلتين وبالحكم بتخطئة احد الفريقين من
عثمن وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمن لا مؤمنا ولا كافرا وان
يخلد في النار وكذا علي عليه السلم ومقاتلوه والعمروية الذين
مثلهم الا انهم فسقوا الفريقين والهذلية اصحاب ابي الهذيل
العلاف والنظامية اصحاب ابرهيم بن سيار النظام القائلون
بان القرآن ليس بمعجز لنظمه بل لاشتماله على المغيبات والطفرة والتواتر

يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليسا بحجة وبوجوب النص على الامام
وثبوته في علي عليه السلم لكن كتمه عمر والاسوارية والاسكافية
والجعفرية اصحاب جعفر بن مبشر والبشرية والمزدارية
والهشامية والصالحية والحابطية والحدبية و
المعمرية والثمامية والخياطية والجاحظية والكعبية
اصحاب ابي القاسم الكعبي والجبائية اصحاب ابي علي بن
عبد الوهاب الجبائي والبهشمية اصحاب ابي هاشم بن ابي علي
الجبائي فهذه فرق المعتزلة من كبار الفرق
الاسلامية الخوارج وهم على ما حسبناه عشرون فرقة وعلى ما عدة
اثنين وعشرين فرقة او تسعة عشر وباعتبار سبعة عشر وهذا دليل
وهن هذا الضبط والحصر لكن لما ورد الخبر بافتراق الامة ثلثا
وسبعين فرقة وثبت الرواية من الخاصة والعامة فلا بد من توجيهه بوجه
من الوجوه وما ذكره احدها ويمكن على انحاء ووجوه اخر واخراج بعض فرق
وادخال البعض لآخر كفرق الصوفية فانهم لا يقصرون عن هذه الفرق في

الاقاويل

الاقاويل والمذاهب الفاسدة الآيلة الى الالحاد والتناسخ كفرق
المعتزلة مع دعوى الاسلام فالخوارج على ما عده في المواقف المحكمة
وهم الذين خرجوا على علي عليه السلم عند التحكيم وهم اثنى عشر الف رجل
كانوا اهل صلوة وصيام القائلون بان من نصب من قريش وغيرهم
وعدل بين الناس فهو امام ونصبه ليس بواجب وكفروا عثمان واكثر الصحابة
ومرتكب الكبيرة والبيهشية والازارقة وهو نافع بن الازرق
كفر علي عليه السلم بالتحكيم وان ابن ملجم كان محقا في قتله وهو الذي
نزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله لعنهما الله
تعالى والنجدات والاصفرية والاباضية وهم اربع
فرق الحفصية واليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة القائلون
بانه سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة
واحدة ويترك شريعة محمد صلى الله عليه وآله الى ملة الصابئة المذكورة
في القرآن والحارثية والقائلون بطاعة لا يراد بها الله
وبانها طاعة والعجاردة وهم السابعة من فرق الخوارج عشرة فرق

الميمونية المنكرون لسورة يوسف لأنها قصة فسق فكيف يكون قرآنا
والخمرية الشعبية والحازمية والخلفية والأطرافية
عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه والمعلومية القائلون بمعرفته
تعالى بجميع أسمائه وصفاته والمجهولية القائلون بمعرفته ببعض صفاته
وأسمائه بلا حاجة الى الجميع والصلتية والثعالبة وهذه الفرقة
العاشرة أيضا أربع فرق الأخنسية والمعبدية والشيبانية
والمكرمية   من الكبار المرجئة من ارجاه أي أخره
لأنهم يؤخرون العمل عن النية أو لأنهم يقولون لا يضر مع الإيمان
معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة يعطون الرجاء وفرقهم خمس اليونسية
والعبيدية القائلون بأنه تعالى على صورة الإنسان لقول ان الله
خلق آدم على صورة الرحمن والغسانية والثوبانية والتومنية
من الكبار النجارية وفرقهم ثلث البرغوثية
القائلون بأن كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب بأي شيء فهو جسم
والزعفرانية والمستدركة   من الكبار الجبرية

القائلة بإسناد فعل العبد الى الله متوسطة بين الجبر والتفويض
بإثبات الكسب للعبد بلا تأثير في الفعل كالأشعرية والنجارية والضرارية
وخالصة لا قدرة للعبد أصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات
فيما يوجد فيها كالجهمية أصحاب جهم ابن صفوان الترمذي
منها المشبهة الذين شبهوا الله بالمخلوقات وإن اختلفوا في
طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبنانية وغيرهما القائلة
بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الأجسام ومنهم مشبهة الحشوية
كمضر وكهمس وغيرهما القائلين بأنه جسم كالأجسام من لحم ودم وله
الأعضاء والجوارح حتى قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني
عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام القائلة
أن الله على العرش من جهة العلو مماسة من الصفحة العليا وتجويز عليه الحركة
والنزول واختلفوا في استيلاء العرش أم لا وغير ذلك من الأباطيل
من كبار الفرق الإسلامية الشيعة أي الذين شايعوا عليا
لقول رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام أنت وشيعتك يا علي

بالتجسيم بدل

القائلون بان الامام بعد رسول الله بالنص اما جليًّا واما خفيًّا واعتقدوا
ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من
غيرهم واما بتقية منه او من اولاده على خلاف ساير الفرق القائلة بخلافة
الخلفاء الاربعة على ترتيب الافضلية وهم اثنان وعشرون فرقة واصولهم
ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية
قال عبد الله سبا لعلي عليه السلم انت الاله حقًّا وقال انه لم يمت ولم
يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانًا تصور بصورته عليه السلم وهو في السحاب
والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل الى الارض ويملاها عدلا و
يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين والكاملية
القائلة بكفر الصحابة بترك بيعته وبكفر علي بترك طلب الحق وبالتناسخ
والبنانية قال بنان بن سمعان التميمي النهدي اليمني ان الله على صورة
انسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن
الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان والمغيرية قال مغيرة بن
سعيد ان الله على صورة انسان من نور الخ قال وعرض الامانة

وهي منع

وهي منع علي عليه السلم عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين
ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر
حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابا بكر الخلافة بعده وقوله تعالى
كمثل الشيطان الاية نزلت في حق ابي بكر وعمر والجناحية القائلة با
التناسخ وكون روح الله في آدم ثم في الانبياء والائمة حتى انتهت الى
علي واولاده الثلثة ثم الى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذو ا
لجناحين وهو مقيم بجبل اصفهان وسيخرج وانكروا القيمة واستحلوا المحرما
ت من الخمر والميتة والزنا وغيرها والمنصورية ابي منصور العجلي القائلة
ان الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور
وعرج الى السماء ومسح راسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزله
الى الارض وهو الكسف والسحاب المركوم الساقط من السماء والجنة
هي الامام والنار ضده كابي بكر وعمر والخطابية تبع ابي الخطاب
الاسدي القائلين الائمة انبياء بل زادوا وقالوا الائمة آلهة والحسنان
ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي عليه السلم

ويستحلون شهادة الزور والمحرمات وترك الفرائض والامام بعد قتله معمر
نقيل بزيع وقيل عمرو بن بنان العجلي والجنة نعيم الدنيا والنار آلامها
والغرابية القائلة بان محمدا صلى الله عليه وآله اشبه بعلي عليه السلم من
الغراب بالغراب والذباب بالذباب وان جبرئيل الامين غلط في تبليغ
الرسالة فيلعنون صاحب الريش ويعنون به جبرئيل والذمية ذموا
محمدا صلى الله عليه وآله لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعوا الناس اليه
فدعى الى نفسه وقيل بالهيتهما ولهم في التقديم خلاف وقيل بالهية آل
العباء ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث والهشامية
اصحاب الهشامين ابن حكم وابن سالم الجواليقي فقال ابن الحكم هو طويل
عريض متساو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلألأ من جانب له لون
وطعم ورائحة ومجسة وبعض ليست الصفات غيره يقوم ويقعد ويعلم
ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وسبعة اشبار باشبار نفسه يماس
بالعرش بلا تفاوت بينهما وارادته تعالى حركة وانما يعلم الاشياء بعد
كونها بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة والصفة لا يوصف وكلامه صفة له

لامخلوق

لامخلوق ولا غيره والائمة معصومون دون الانبياء لان النبي
يوحى اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب
ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل
وحواس خمس وانف واذن وعين وفم وله وفرة سوداء ونصفه
الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ولا دما والزرارية
تبعة زرارة بن اعين القائلة بحدوث الصفات لله وقبلها لا حيوة
فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا و
اليونسية تبعة يونس بن عبد الرحمن القمي القائل ان الله
تعالى على العرش يحمله الملائكة وهو اقوى منها كالكركي يحمله رجلاه
وهو اقوى منهما والشيطانية تبعة محمد بن النعمان الملقب بشيطان
الطاق القائل ان الله تعالى نور غير جسماني ومع ذلك هو على
صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها والرزامية القائلة
ان الامامة بعد علي عليه السلم لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم
علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله

في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وترك الفرائض ومنهم من
ادعى الالهية في المقنع والمفوضية القائلة ان الله فوض
خلق الدنيا الى محمد وقيل الى علي والبدائية المجوزة على الله البداء
والنصيرية والاسحاقية القائلة بحلول الله في علي عليه السلام
والاسمعيلية ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن
الكتاب دون ظاهره وبالقرامطة لان اولهم حمدان قرمط وهي احدى
قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية
لانهم زعموا ان النطقاء بالشرايع سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى
وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من
النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى
وبهم يهتدي في الدين امام وحجة وذو مصة يمص العلم من الحجة و
ابواب وهم الدعاة كالسموات والارضين والبحار والايام والكواكب
السيارة كل منها سبعة وبالبابكية اذ تبع طائفة منهم الخرمي و
بالمحمرة للبسهم في ايام بابك وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة

لاسماعيل

لاسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام واصل دعوتهم على ابطال الشرايع
لان الغنادية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام
تاويل الشرايع على وجوه يعود الى قواعد اسلافهم بالحيلة بتاويل
الشرايع لا بالغلبة والقهر لامتناعهما باستدراج الضعفاء واختلاف
كلمتهم بالزرق ومنع التكلم في بيت فيه سراج اي فقيه او متكلم
واستمالة كل احد الى ما يميل والتشكيك في اركان الشريعة و
التدليس بدعوى موافقة اكابر الدين وتمهيد مقدمات ثم الخلع عن
الاعمال البدنية والسلخ عن الاعتقادات الدينية ثم ياخذون
في الاباحة والحث على الاستعجال اللذات وتاويل الشرايع
كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من
المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والغسل تجديد العهد
الطواف بالبيت سبعا موالات الائمة السبعة والجنة راحة
الابدان عن التكاليف والنار مشقتها الى غير ذلك من خرافاتهم
وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة كفرق المعتزلة وحين ظهور الحسن

بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة وحاصل كلامه الاحتياج الى
المعلم واما الزيدية وهم المنتسبون الى زيد بن علي زين العابدين
عليه السلم فثلث فرق الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه
الباقر عليه السلم سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص
من النبي في الامامة على علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفتهم
بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما من خرج
منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام واختلفوا في المنتظر اهو
محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي الذي قتل بالمدينة في
ايام المنصور وانه لم يقتل او محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب
طالقان وانكروا موته في حبس المعتصم والسليمانية وهم
سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى وانما تنعقد برجلين من
خيار المسلمين وابو بكر وعمر امامان وان اخطأ الامة في البيعة
لهما مع وجود علي وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة والبترية
هو بتير التومي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان فهذه هي

الفرق

الفرق الضالة من الامة   من جملة الثلث
والسبعين من فرق امة محمد صلى الله عليه وآله فهي الامامية
القائلة بالنص الجلي على امامة علي عليه السلم وكفروا الصحابة و
ساقوا الامامة الى جعفر الصادق عليه السلم واختلفوا في المنصوص
عليه بعده والذي استقر عليه رايهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي
بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي و
بعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر
ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في
آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم
الزمان فاختلفوا وتشعب متاخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية
والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء
ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها
وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه
السلف والى ملتحقة بالفرق الضالة وهذا الذي ذكرنا من ذكر

الفرق الثلاث والسبعين من امة محمد صلى الله عليه وآله في حل خبر
ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة هو المذكور في المواقف وعليه
الجمهور وهو المشهور بينهم ولا يخفى ما فيه من القصور من وجوه منها
انه على ما عده من الفرق على محض ما اشتهاه بلا دليل ولا شاهد
يكون الفرق اكثر من هذه بكثير اذ اهل البدع والاهواء المضلة
كانوا كثيرين على اختلاف آرائهم سيما اذا كان الاختلاف في
بعض العقايد كافية في كونهم فرقة من الفرق الثلاث والسبعين
ومنها ما مر في عد الخوارج من كونهم عشرين مع ان ما ذكره اثنان
وعشرون وعد البعض دون البعض تحكم محض ومنها ان اكثر
ما ذكر في التميز بين هذه الفرق المتشعبة من الكتاب ليس لشيء يصير
سببا للامتياز لكونهم فرقة عليحده والاختلاف في مسئلة واحدة
او اثنتين او ثلاث او اربع سيما في فروع عقايد اصول الدين او
في الفروع لو كان سببا للعد لكونهم فرقة من الفرق لكان الفرق
اكثر من ان يحيط بها العد والاحصاء ومنها ان الفطحية والواقفية

والكيسانية

والكيسانية كانوا فرقا عظيمة من الشيعة اكثر بكثير من الزرارية
وغيرها مع انه ما عدهم من الفرق وادخلهم تحت الامامية على
خلاف المشهور من ان الامامية هم الاثنا عشرية دون غيرهم وعد
الزرارية واضرابها فرقة عليحده وهذا محض التشهي لا مقتضى التروي
ومنها ان الصالحية والسليمانية والبترية من فرق الزيدية
قائلون بامامة الشيخين كما اعترف به هو ايضا فكيف يكونون من
فرق الشيعة القائلين بامامة علي عليه السلم بعد رسول الله صلى الله
عليه وآله وان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده باعترافه ايضا نعم
الجارودية المنسوبة الى ابي الجارود واسمه زياد بن المنذر منهم لا غير
ومنها ان ما عد من فرق الغلاة من الشيعة القائلين بالالوهية
لعلي عليه السلم دون الامامة كيف يدخلون في الشيعة على ما عرفه الا
ان يقال مسامحة انه لا منافاة بين الالوهية في الباطن والخلافة
والامامة في الظاهر على اعتقادهم ومنها انه يمكن ان يكون هذه
الفرق كلها اصل الشيعة كما ذكر المحقق الطوسي في نقد المحصل ان ع

بعض المورخين من قدماء الشيعة ذكر ان المشهور ان الامة تفترق
نيفا وسبعين فرقة والشيعة قد افترقوا هذا القدر فضلا عن غيرهم فذكر من
الزيدية عشر فرق ومن الكيسانية اثنتي عشر فرقة ومن الامامية اربعا وثلثين
فرقة ومن الغلاة ثماني فرق ومن الباطنية ثماني فرق ثم اعترض
بان بعض هذه الفرق كالغلاة وبعض الباطنية خارجون عن الاسلام
فعدهم من فرق الامة مشكل لكن هذا البحث مشترك الورود ومنها
ان الظاهر ان هذه الفرق الثلث والسبعين المذكورة في الخبر لابد
ان يكونوا فرقا باقية دايرة ذات طريقة مسلوكة واكثر هذه الفرق المذكورة
غير باقية منه الا الاسم بل انقرضوا واضمحلوا كالكيسانية والواقفية
والفطحية من فرق الشيعة وقد ذكروا في عد الفرق وبيان الخبر بانحاء
أُخَر غير ما ذكر في المواقف والناس فيما يعتقدون مذاهب ومنها
ان ما ذكره ان الامامية كانت اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان
فاختلفوا وتشعب متاخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية
الى آخر ما ذكره فهو باطل اما اولا فلان الامامية كانت دائما على مذهب

ائمتهم

ائمتهم قديما وجديدا لكن ما دام ائمتهم ظاهرة تصل ايديهم اليهم اما بلا مانع
وحاجب من خلفاء الجور والضلالة وفراعنة امة خاتم الرسالة واما مع
المانع وحاجب منهم مشافهة وكتابة ورسالة او بواسطة وكلاء الناحية
المقدسة من صاحب الامر عليه السلم كانوا يرجعون في حل المشكلات وكشف
المعضلات اصولا وفروعا اليهم عليهم السلم بلا حاجة الى تفكر في الاصول او
تامل في الفروع او جمع اخبار او تاليف كتاب لضبط عقايدهم او جمع مقاصدهم
او توفيق بين اخبارهم المتناقضة او متنافية ورد اخبار منافية للاصول
الثابتة واخبار شاذة منقولة من الغلاة المنتمين الى هذه الفرقة الناجية
الاثنا عشرية رضوان الله عليهم لانه كان يمكنهم الرجوع الى الامام الحاضر بلا
واسطة او بواسطة كتابة ورسالة وسؤالا في المشكلات الاصولية والفروعية
العلمية والعملية واما بعد ما انقطع ايديهم عنهم عليهم السلم بسبب عصيان الامة
وعدم تمكينهم للامام اصلا او بالامر بقتل ذراري ابي محمد العسكري عليه السلم
ولزم غيبة صاحب الزمان بالضرورة لطغيانهم لا لتقصير منه عليه السلم
ولا لاباء من لطف الله تعالى اليهم بل لعدم قبولهم فيض الكمال حتى تعالى

ولطفه لزم حاجتهم بالضرورة الى جمع اخبار ائمتهم عليهم السلام كما جمع الشيخ
ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني اخبارهم عليهم السلام في ساير اركان الدين
اصولا وفروعا وسماه الكافي لكفايته مهام الشريعة والطريقة الناجية الاثنا
عشرية حتى قال اهل الخلاف ان مجدد هذا المذهب في راس المائة الثانية
من الهجرة هو جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ومجدده في راس المائة الثالثة هو
علي بن موسى الرضا عليه السلام ومجدده في راس المائة الرابعة محمد بن يعقوب الكليني
المعاصر للبخاري الجامع لصحيح البخاري من محدثي العامة وكما جمع شيخ الطائفة
محمد بن الحسن الطوسي كتابي التهذيب والاستبصار في الجمع بين الاخبار على
نهج ما اشار اليه الائمة الاطهار في الجمع بين ما وصل منهم من الاخبار المتنافية
في مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها وصنف كتاب الخلاف في كشف الوفاق
والخلاف وبيان ما هو كان دستور علمائهم المعروض على ائمتهم عليهم السلام مرارا
ووقع الاجماع منهم عليه لاجل ذلك وصار خلافه وان كان مرويا العطاء
من جراب النورة واشار اليه بقوله اجمع علماؤنا واتفق اصحابنا ونظايرها
لضبط هذا الدستور الذي هو العمدة في الاقتداء بسيرتهم واقتفاء

طريقتهم

طريقتهم ولما احتاج الجمع بين المتنافيات بمقتضى امرهم عليهم السلام
في مقبولة عمر بن حنظلة الى العلم بعدالة الرواة واعدليتهم وبمذاهب العامة
التي الرشد في خلافها احتاجوا الى ضبط الرجال ومذاهب العامة ولما
امر فيها بالاخذ بالمجمع عليه بين الاصحاب الامامية والعصابة الاثنا عشرية
رضوان الله عليهم فاحتاجوا الى ضبط المجمع عليه والمختلف فيه بين الاصحاب
ولما كان يمكن ضبط هذه الضوابط وجمع هذه المقاصد الا بتاليف كتاب و
تصنيف خطاب وهذه هي كتب الرجال والفقه الكافلة لبيان هذه الفوائد
والقواعد مع بيان الجمع بين الاخبار على ما ادى اليه تاملهم في الاخبار
وملاحظتهم لاصول المذهب المختار المقطوع عليها بالبراهين العقلية والنقلية
وفي صدر الاول اعني زمان الغيبة الصغرى وحواليها لما كان الاهتمام
بجمع اخبار الائمة الاطهار لئلا يذهب منها شيء وترتيبها بابا بابا ليمكن
الرجوع اليها في خصوص كل مسئلة يحتاج اليها من اهم المهمات اشتغلوا بها
اولا ولما ورد منهم عليهم السلام في باب الاخبار المتنافية ان من عرف انا
لا نقول الا حقا فليكتف بما يعلم منا فان سمع منا خلاف ما يعلم فليعلم ان

ذلك ذاع وشاع عنه وورد ايضاً عنهم عليهم السلم مخاطباً لزياد يا زياد
ما تقول لو افتينا رجلاً ممن يتولانا بشيء من التقية قال قلت له انت
اعلم جعلت فداك قال ان اخذ به فهو خير له واعظم اجراً وفي رواية
اخرى ان اخذ به اوجر وان تركه والله اثم فهذان الخبران وما ورد
من قبيلهما لما كانت حضة منهم عليهم السلم في باب العمل بانهما اخذتم
من باب التسليم وسعكم فالصنف الاول من هذه العصابة كمحمد بن
يعقوب الكليني اكتفوا في العمل بالاخبار بظاهر الحال من غير تفتيش و
استقصاء للمرجحات الخارجية والداخلة بعد العلم بصدق الخبر المعمول وصحته
من الطرق التي كانت لهم بسبب قرب الزمان ومن غير ملاحظة العرض
على القرآن والموافقة والمخالفة للعامة والاحدية كما ذكر في ديباجة
الكافي وغيرها من المرجحات لان الخبر المعمول ان كان موافقاً للواقع
من المذهب فهو والا كان العمل به عملاً بالتقية وكان ايضاً ماجوراً
فلذا كان محمد بن يعقوب ومن تبعه اكتفوا في العمل بالاخبار بمجردها
بعد ان كانت ثابتة الصحة غير شاذة وموضوعة من الغلاة مخالفة للاصول

المذهب من غير عرض على القرآن ومذاهب العامة ومن غير ملاحظة
ساير المرجحات ورعاية الاحتياط والصنف الثاني لما كانوا
فارغين من عمل الجميع بافراغ الوسع من الصدر الاول في هذا
الباب اشتغلوا برعاية الاحتياط في ملاحظة المرجحات من العرض
على القرآن والموافقة لمذاهب العامة ومخالفتها ووثاقة الطرق
والاسانيد ووثاقة الرواة واعدليتها والاحدية وساير ما يعتبر
في الترجيح مما هو مذكور ومقبول من طرق اهل البيت لا مما اعتبره العامة
من المرجحات الفاسدة بعد ان كانوا عاملين بالاخبار من الائمة
الاطهار لا بالقياس والرأي ودليل العقل وساير المدارك الفاسدة
المعمولة بها عند العامة فظهر من هذا التقرير ان الامامية كانوا
اولاً وآخراً على مذهب ائمتهم من العمل بالخبر والنص كما هو رأيهم في
الامامة والخلافة وفي الاصول والفروع من غير خروج عما انزل الله
بنص القرآن او بواسطة الوحي من رسول الله او بواسطة
الملك المسدد من ائمة الهدى من غير تفاوت بين متقدميهم
ومتأخريهم في العمل بالنص والخبر الا ان متقدميهم اقتصروا

على العمل بلا ملاحظة المرجحات ورعاية الاحتياط ولذا اشتهروا
بالاخبارية ومتاخروهم راعوا بالخبر ساير المرجحات احتياطا في العمل
في الدين فصار طريقتهم شبيهة بطريقة العامة المجتهدين
العاملين بالقياس والراي ودليل العقل وسنة الشيخين
فاشتهروا بالاجتهادية فظهر ايضا ان الاجتهاد المذموم
في الاخبار عن اهل البيت المنسوب الى العامة غير الاجتهاد
المعروف عند الامامية لا اشتراك بينهما الا في اللفظ لان
الاجتهاد عند العامة هو ما ادى اليه رايهم بمقتضى ادلتهم
الفاسدة من ادلة العقل وغيرها والاجتهاد عند الامامية هو
ما ادى اليه الاخبار من الائمة الاطهار بعد العرض على الاصول
المعتبرة في الدين وعلى القرآن وعلى مذاهب العامة وبعد
رعاية الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد وغيرهما
وبعد ملاحظة الناسخ والمنسوخ وساير المرجحات المعتبرة
المذكورة في مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها الذي عبر عن المجتهد

بهذا

بهذا الاجتهاد في هذه المقبولة بالعارف بالحلال والحرام
الصريح في ان المفتي بالاخبار لابد من رتبة في العلم والعرفان
في الدين بحيث يستاهل ان يسمى عارفا بالحلال والحرام
لا كل من نظر في الاخبار فانه لا يجوز له الافتاء كما اخترعه شرذمة
في هذا الزمان وسموا انفسهم بالاخبارية على خلاف طريقة علمائهم
الاسلاف في عرض مدة ثمانمائة سنة تقريبا بل ازيد واما ثانيا
فلان ما ذكره من ان الامامية تشعب متاخروهم الى معتزلة ماوعيدية
وتفضيلية فهو ايضا كذب لانهم ما خرجوا من طريقة ائمتهم واخبارهم
واثارهم المطابقة للقرآن الدالة على ما ذهبوا اليه من اصولهم
الكلامية والفقهية المطابقة لحكم العقل الذي حث عليه التنزيل في
مواضع غير عديدة المعدودة في اخبارهم ولكن هذه الاصول اتفق
تطابق اكثرها لمذاهب المعتزلة القائلين بمقتضى العقل وان باين
عقايدهم وعقايد المعتزلة من خلافة الخلفاء بالاجماع لا بالنص
وترجيح غير علي عليه السلام عليه في القول بالتفضيل المستلزم لقابلية
الغير للامامة والخلافة وغير ذلك من عقايدهم الباطلة واما

نعم الثاني ما ذكره من انهم يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة
وينقسمون الى شبهة يجرون المتشابهات على ظواهرها على انها المراد
بها لا يخفى فساده لان ليس في الامامية احد بهذه الصفة وليس في
اخبار ائمتهم ايضا ما يقتضي التشبيه الا ان يكون من اخبار الغلاة
والمفوضة المدلسة المطروحة الغير المعمولة عند هذه العصابة وبالجملة
ما نسب الى الامامية فالاكثر في كذبه بهت نشاءه سوء فهم ما هو
مذهبهم وعدم الاطلاع على عقايدهم وعدم التدبر والوصول اليها عتوا
وعنادا للتصلب في العقايد الباطلة والعصبية فيها ونسبة
مخالفتهم الى الاباطيل افتراء وبهتانا من غير تامل ولذا قال المصنف
ومن نسب الى الامامية غير ما وصفته في التوحيد فهو كاذب ولذا
صنف العلماء الامامية الكتب الكلامية والاصولية والفقهية وغيرها
لاجل ضبط عقايدهم من تخليط المعاندين وتحريف الغالين وانتحال
المبطلين فشكر الله سعيهم رضوان الله عليهم واما قوله وكل خبر
يخالف ما ذكرت في التوحيد فهو موضوع ومخترع نبانه

انك

انك قد عرفت ان الفرق الباطلة كثيرة وقد انتهى الحال بهذه الفرقة
الناجية الامامية ايضا جمع كثير من ساير فرق الشيعة ومن الغلاة والمفوضة
لاختلاطها بهذه العصابة وامتيازهم بسبب ظهور المعجزات وخوارق
العادات من ائمتهم وكثرتهم حتى خافت منهم خلفاء الجور والسلاطين
الضلالة وهم يخلطونهم بالجنس لكن الاكثر فوضعوا هؤلاء المتسمين لاجل
اغراضهم الباطلة من طرق رواة هذه العصابة واسانيدهم اخبارا
واخترعوها ونسبوها الى الائمة وضعفاء هذه العصابة لقصورهم وعدم
تميزهم وقلة تمرنهم في الاصول والفروع وقلة عقولهم وشدة حرصهم
على جمع الاخبار جمعوها والحقوها في كتبهم الاخبار فلا بد لجامع
الاخبار من تتبع عظيم وتفحص كثير واحتياط تام بعد ان يكون عالما
عارفا باصول الدين وفروعه ذا فطرة قويمة حتى يميز الموضوع من غيره
والصحيح من السقيم ولذا لا بد من اخذ الاخبار من كتب الموثقين من
العلماء المتفق عليها باجماع العصابة لا من الكتب التي لا تكون اسنادها
الى المؤلف متفقا عليه بين العصابة كما اذا وجد الآن اصل علي بن جعفر

مثلاً فانه لا يكون مناط الاعتماد اصلاً الا الاخبار التي رويت في هذه
الاصول الصحيحة المشهورة ولكثرة الاخبار الموضوعة والمخترعة من المتسمين
الى هذه العصابة في الاصول الشيعية باخبار العصابة وخلطوها بها قال
المصنف رحمه الله ان كل خبر يخالف ما ذكر في التوحيد فهو موضوع ومخترع
واما قوله وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل وان وجد في كتب
علمائنا فهو مدلس فبيانه ان القرآن منه آيات محكمات واخر متشابهات
والمتشابه لا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم المفسر في الاخبار بالائمة
الاطهار واما المحكم وهو المتضح المعنى وهو اما النص واما الظاهر وهو حجة
شرعاً اجماعاً من العامة والخاصة فيما هو محكم فيه بالنسبة اليه محكم لا فيما هو متشابه
فيه يعني مجملاً فيه او مأولاً اليه اذ الكلام يختلف بالنسبة الى ما يستفاد منه
نصاً وراجحاً ومتساوياً ومرجوحاً فما ورد من الاخبار من العرض على القرآن
فمحمول على العرض على المحكمات وما ورد من الاخبار من ان القرآن لابد له
من قيّم فمحمول على المتشابهات بل الكل من حيث هو كل ايضاً محتاج الى قيّم
باعتبار هذا البعض وهذا مما اشتبه على بعض الاخباريين وقال ان

القرآن

القرآن لا يكون حجة اصلاً الا بنص وخبر واستدلال بالاخبار التي دلت
على ان القرآن يحتاج الى قيّم باعتبار المتشابهات ولزم عليه امور منها
خلاف اجماع الخاصة والعامة ومنها ان يكون نزول القرآن
عبثاً لانتفاء الاستفادة منه ومنها رد الاخبار التي استدل فيها
الائمة الاطهار بالقرآن والجواب بانه حجة باعتبار قول الامام
المستدل عليه السلام به فظاهر الفساد لانه لا يكون حينئذ استدلالاً بالقرآن
بل استدلالاً بقوله نفسه ومنها رد اخبار العرض على القرآن ومنها
رد اخبار حجية القرآن ومنها رد الآيات الصريحة في ان القرآن
حجة الله ومنها رد القرآن ومنها رد كون القرآن مصدقاً لما بين
يديه من الكتب السماوية لانه لا يستفاد منه شيء بنفسه والاخبار ليست معجزة
وبالجملة مفاسد كلامه اكثر من ان يحصى والاخبار في ان كل ما لم يوافقه
من الاخبار فهو كذب باطل مثل خبر ابي قرة المحدث عن الرضا عليه
السلام وقوله اذا كان مخالفاً للقرآن كذبتها وغيره وفي ان القرآن
بنفسه حجة كخبر الغدير اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي

اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض وفي العرض على القرآن فما وافق
كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه اكثر من ان يحصى فكيف
يرد هذه الاخبار مع انه اخباري يعمل بالخبر وقد ذكرنا في رسالة جواب
المسائل الخراسانيات هذه الاخبار والاخبار التي توهم هذا البعض
حجة على مدعاه مع الاجوبة عنها بتفصيل تام فمن اراده فليرجع اليها
وهذا الكلام من المصنف صريح في ان مذهب الامامية عامة هو حجية القرآن من
بلا نص يعني في المحكمات فيما هو محكم نص لانه من القدماء الاخباريين
مع انه بصدد ضبط عقايدهم في هذا الكتاب مقصور عليها يمتاز
ما هو عقايدهم الحقة عن المذاهب الباطلة من اهل الخلاف والغلاة
والمفوضة المنتمين الى هذه العصابة فشانه تخليصها عنها ولو
اختلف احد من هذه العصابة في انه رحمه الله شيخهم ورئيسهم واعرفهم
بعقايدهم المعروضة على الائمة عليهم السلام وقد حكم صريحا بان كلما لم يوافق
القرآن من الاخبار فهو باطل وان وجد في كتب علمائنا فهو تدليس
فلو لم يكن القرآن في نفسه حجة بدون الخبر لما كان موافقة القرآن معيارا

بل كان

بل كان الخبر المفسر للقرآن فما طابقه لا القرآن وكان المدار على الاخبار و
كان القرآن ساقطا عن الاعتبار فظهر ان القرآن حجة خرج المتشابهات
فيما هي متشابهة فيه فبقي المحكمات فيما هي محكمة فيه والعرض انما هو
عليها وهذا هو الاعتقاد الحق من هذه العصابة راسا القدماء
والمتاخرين الى هذا الزمان وظهر سقوط ما اشبعه تردد من الجهال
في هذا الآن قال المصنف والاخبار التي يتوهمها الجهال
تشبيها لله بخلقه فمعانيها محمولة على ما في القرآن من
نظائرها لان في القرآن كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ
الدين وهو الوجه الذي يؤتى الله منه ويتوجه
اليه اقول قد ورد الاخبار في باب معرفة الله سبحانه على نهج متفاهم
العرف وعلى طريقة الاستعمالات العرفية الدائرة بين الناس في
المحاورات التي نزل القرآن على وتيرتها وورد الاخبار على طورها
وهذا الاسلوب يستلزم التشبيه لله بخلقه اذا حملناها على معانيها خذ
الغايات واترك المبادي وهو القانون في فهم ما ورد من الاخبار

ونزل من القرآن في شأن الله سبحانه وصفاته العلى الى شبهة التشبيه و
اضمحل توهمات الجهال من هذا الباب فلما كان هذه التوهمات
مشتركة بين ما ورد من الأخبار وما نزل من القرآن في هذا الباب
من شبه التشبيه قال في معاني تلك الأخبار محمولة على ما في القرآن
من نظايره ثم شرع في حل الآيات الدالة على التشبيه بطولها
وهي اثنتان وعشرون آية على ما نقلها فأوليها قوله تعالى
كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ المستلزم نظايره اثبات الوجه له
تعالى وتشبيهه بالخلق ذوات الوجوه وتوجيهه بوجوه الأول
ان الوجه بمعنى الذات كما قال القاضي البيضاوي الا وجهه
الا ذاته فان ما عداه ممكن هالك في حد ذاته معدوم وكما قال
صاحب الكشاف الا وجهه الا اياه والوجه يعبر به عن الذات
وكما قال الطبرسي في جامع الجوامع كل شيء هالك اي فان
بائد الا وجهه الا ذاته وكما قال المحقق الداماد في احد تفسيره
وهو ان يكون ضمير وجهه راجعا الى الله لا الى الشيء ان الوجه على

هذا يكون

هذا يكون بمعنى الذات كما في قولهم اكرم الله وجهك وقال عز من
قائل وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ اي خضعت الذوات واذ قد
تحقق الحدوث الذاتي بجملة الممكنات فكل شيء هالك الوجه باطل الذات
في حد ذاته ازلا وابدا الا وجهه الكريم الحق الذي هو بحت نور الوجود الحقيقي
القيوم الواجب بالذات فيسمع العارف بسمع ندآء بطلان عالم الامكان
من هتاف قول القائل الحق عز سلطانه لمن الملك اليوم لله
الواحد القهار على الاتصال والاستمرار لا يؤجله يوم الدين ونهار
البعث وقيام الساعة ولا يسوفه الى وقت من امد مضروب بل
ان ذلك السماع ليس يفارق سمع عقله وصماخ عرفانه ابدا فكل
يوم بالقياس اليه في ظهور سلطان الحق يوم الدين وكل نهار
نهار البعث وكل وقت وقت قيام الساعة وعنده كل معلول
يشهد بلسان ماهيته بدوام ليسيته وقال على تقديره الآخر وهو
رجوع ضمير وجهه الى الشيء انه يحتمل ان يعني بوجهه جهة استناده الى
بارئه الحق اي كل شيء هالك في حد نفسه من كل وجه في الآزال والآباد

الا من يجهله الذي هو جهة استناده الى جاعله كان بسائر جهاته حيثياته
ليس لشيء منها وجهه حتى حيثية ذاته وجهة ماهيته ويحتمل ان يراد به
من هو حقيقة الحقائق وذات الذوات الذي هو فاعل كل حقيقة و
مذوّت كل ذات ومصوّر كل صورة ومفيض كل انية فيكون مصير التفسيرين معا
على هذا ايضا الى الوجه الاول والتعبير عن ذاته سبحانه بوجه كل شيء
لان وجهه هو اول ما يظهر منه ويواجه به فينا له الادراك والراسخون
في العلم بقولهم المستبصرة يدركون الجاعل الحق اولا ثم ينتقلون منه
الى مراتب المجعولات في نظام الوجود على الترتيب المتنازل منه في المجعولات بدل
سلسلة البدو والعود طولا وعرضا على ما هو سنة العقل الصريح
في البراهين اللمية الحقيقية ثم يستشهدون بالحق على الخلق لا
بالخلق عليه قائلا بصريهم الروعي القدسي ما رأيت شيئا الا
ورأيت الله قبله فهو الظاهر الحق والوجه المطلق لكل شيء منه
البداء واليه البقاء واليه المصير والله سبحانه اعلم باسرار كلامه ورموز
خطابه وبطون مخبيه وحقايق تنزيله هذا كلام سيد الداماد وفيه بحث

الأول

الاول ان ضمير وجهه الى الشيء يوجب التفكيك اذ الاية كل شيء هالك رجوعه ح
الا وجهه له الحكم واليه ترجعون ولا شك في رجوع الضمير في له واليه الى الله
فلو لم يرجع في وجهه اليه تعالى لزم التفكيك فلو رجع الى الشيء لكان
الظاهر ان يقال لله لا له الحكم واليه ترجعون مع قطع النظر عن
فساد المعنى او ركاكته وعدم انتظامه مع قوله له الحكم واليه ترجعون
في صورة رجوع الضمير الى الشيء ويمكن ان يقال على تقدير استقامة
المعنى وصحته واتساقه يمكن دفع التفكيك بانه انما يكون فساده
لاجل عدم الفهم ومع استقامة المعنى مع التفكيك وفهمه معه لا فساد فيه
ولذا كان المحقق ان التفكيك ليس فيه كثير ضرر وفساد مع ادنى قرينة
دالة على المراد معه بل حينئذ لا يكون تفكيكا في الحقيقة اذ هو انما يكون
اذا لم يكن المراد ظاهرا بالقرينة واذا كان فليس   ان التحقيق
في ان الوجه بمعنى الذات هو انه قد صار في الاستعمال مجازا فانهم
يقولون فعلنا هذا العمل لوجهك اي لك ولاجلك فيفهمون لفظ
الوجه للتعظيم كما يقولون في العرف ايضا فعلنا هذا العالي جناب السيد

اولعل المحقق السيد وهذا في العرف كثير يقحمون الالفاظ للتعظيم وصار
في العرف لكثرته وشيوعه بمنزلة الحقيقة العرفية القول بالوجه الشيء واراده
الشيء اي ذاته لا ان الوجه بمعنى الذات ولذا قال صاحب الكشاف الا وجهه
الا اياه اشارة الى ان لفظ الوجه مقحم ولذا يستعملون في شيء ليس له
خارجه الوجه حقيقة بل ليس له خارجه اصلا والتعبير عنه بالذات يكون
للتفهيم لبيان المعنى وكانه في الحقيقة استعارة تمثيلية لتصوير المقصود
كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
تصوير العظمة لله تعالى بصورة عظمة ملك عظيم الشان جالس مستو
على عرش مشرف على رعاياه وسائر خدمه وحشمه في غاية العز والكبرياء
ونهاية الشرف والبهاء كقولك للمتردد اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى
على سبيل الاستعارة التمثيلية وتشبيه هيئة مركبة ملتئمة من متعدد
بهيئة مركبة ملتئمة من متعدد واستعمال الجملة والكلام الموضوع للمشبه به في
المشبه بلا تصرف في مفرداته تجوز فيها وهذه الضابطة جارية في جميع
الايات المشعرة بتشبيه الله سبحانه بخلقه ونقل المصنف منها ههنا

اثنتان

اثنتان وعشرون آية وبالجملة هذه الالفاظ المشعرة بالتشبيه وقعت
اما على سبيل الاستعارة التمثيلية واما على سبيل الاقحام على قياس
العرف الذي عليه ورد التنزيل كما قال عز من قائل إنا أنزلناه
قرآنا عربيا اي على وفق عرفهم ومتعارف لغتهم التي مدارها على
الكناية والاستعارة والاقحام وغير ذلك والى بعض ما ذكرنا صاحب
مجمع البيان حيث قال في تفسيره كل شيء هالك الا وجهه اي كل شيء
فان بال الا ذاته وهذا كما يقال هذا وجه الراي ووجه الطريق وهذا
معنى قول مجاهد الا هو وفي هذا دلالة على ان الاجسام تفنى تعاد
على ما قاله الشيوخ في الفناء والاعادة وقيل معناه كل شيء هالك
الا ما اريد به وجهه فان ذلك يبقى ثوابه عن عطا عن ابن عباس و
عن ابي العالية والكلبي وهو اختيار الفراء وانشد استغفر الله
ذنبا لست محصيه رب العباد اليه الوجه والعمل اي اليه اوجه العمل
وعلى هذا يكون وجه اليه ما وجه اليه من الاعمال انتهى كلامه
ان قوله تعالى وعنت الوجوه للحي القيوم لا يلزم ان يكون بمعنى

خضعت الذوات امّا اوّلاً فلانّ الوجوه كناية عن الأشياء لا ذوات
الأشياء الآن يراد بالذوات الأشياء بانفسها لا ذواتها او يكون الجعل عنده
ابداعيًّا ويكون المجعول الذوات عنده لا الوجود ويكون جعل الذوات هو ايجادها
ومجعوليتها هي وجودها فيكون اثر الجاعل هو الذوات او يكون المراد من
الذوات المهيات ويكون خضوعها هو انقيادها وسرعة قبولها وانفعالها
لفيض الوجود من منبع الفيض والجود وهذا اشبه بجعل الوجود والسابق
بجعل المهية والظاهر هو في الجعل السابق لانّ الذات انّما يطلق على الامر
الخارجي لا المهية الذهنية والظاهر في الجعل ايضًا جعل المهية لا جعل الوجود
وايضًا الظاهر انّ النزاع لفظي وانّ المراد من الجعلين واحد لا اختلاف
فيه بالبساطة والتركيب بجعل الوجوه في الآية بمعنى وجوه الأشياء
وجهات اسنادها الى المبدأ اعني الوجودات بعيد جدًّا اذ لا معنى
لخضوع الوجود للمبدأ انّ ما ذكره المحقق الداماد من الاستشهاد بالحق
وعلى الحق وكون البرهان لمّا حقيقيًّا فتحقيقه انّ البرهان هو
القياس الذي افاد التصديق اليقيني الذي هو النتيجة والتصديق

اليقيني

اليقيني هو الذي يعتقد معه اعتقادًا ثانيًا امّا بالفعل وامّا بالقوة
القريبة من الفعل انّ المصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذا
كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه فلا بد في اليقين من امور
ان يكون مع الاعتقاد اليقيني اعتقاد ثان امّا بالفعل بان يكون
حاضرًا بالفعل في ذهنه وامّا بالقوة القريبة من الفعل بان لا يكون
حاضرًا ولكن بحيث لا يكون موقوفًا على شيء الّا التوجه والالتفات
ان المصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه ان يكون
مطابقًا للواقع ولنفس الامر والّا لكان يمكن ان لا يكون على ما هو
عليه ان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه فخرج الظن و
الجهل المركب والعلم العامي التقليدي الغير المستند الى البرهان اذ يمكن
زوال هذا العلم لعدم الاستناد الى البرهان والدليل والّا فهو ايضًا
جائز الزوال قطعًا فانحصر اليقين والاعتقاد الذي لا يمكن زواله
في العلم الحاصل من القياس البرهاني وتبيّن انّه ما لم يكن المقدمات
يقينية لم يكن النتيجة يقينية فالمقدمات البرهانية لا بد ان تكون

بتشكيك المشكك والظاهر انّ عدم الزوال
الجهل المركب لعدم القاء صاحبه التمسّع الى
البرهان حم

يقينية اما ابتداء بلا كسب فهو البديهيات او مكتسبة منها بالبرهان

والبديهيات ستة الاوليات وهي القضايا التي لا يتوقف

الاذعان والحكم بها الا على تصور الطرفين وتصور النسبة بينهما او

توجبها العقل الصريح لذاته لا بسبب من الاسباب الخارجة عنها

وانما يتوقف الحكم بها على تصور طرفي القضية والنسبة لا غير الا على

تصور الطرفين لا غير كما ذكره البعض فكل ما دفع في العقل التصور

بحدودها بالحقيقة وقع له التصديق كالعلم بان الكل اعظم من

الجزء وهذه الاوليات منها ما هو على الكل لان تصور حدود

القضية حاصل للجميع ومنها ما خفي عند بعض الناس لوقوع

الالتباس في تصور حدودها فيتوقف العقل عن الحكم فاذا

حصل له التصور جزم العقل وحكم بمقتضاه المحسوسات

وهي قسمان الاول المحسوسات بالحواس الظاهرة وهي قضايا

بها العقل بواسطة الاحساس بالحس الظاهر كالعلم بان الشمس

مضيئة وان النار حارة فانها لولا الاحساس لحكم العقل بشل

هذه القضايا

هذه القضايا ما لهذا قال المعلم الاول من فقد حسا فقد علما يؤدي

اليه ذلك الحس بخلاف القضايا البديهية الحاصلة لكل الثاني المحسوسات

بالحس الباطن ويسمى بالوجدانيات كالعلم بان لنا فكرة وان

لنا خوفا والما ولذة وسرورا المجربات وهي قضايا

تتبع المشاهدات منا تحصل بتكرارها التذكار الى ان يرسخ عقد

قطعا في لا شك فيه بالحكم كالعلم بان السقمونيا يسهل الصفراء

ولا بد في هذا الحكم من قياس خفي انه لو كان اتفاقيا لم يكن دائما

ولا اكثريا فيحصل الجزم بتكرير المشاهدة وحصول القياس المذكور

باستناد الاسهال الى السقمونيا المتواترات وهي

قضايا تحصل العلم بها باخبار جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب

في امر مستند الى الحس كالعلم بان مكة موجودة ولا تنحصر في عدد

معين كالاثني والاربعين والسبعين بل حده افادة اليقين

والعلم القطعي الضروري الحدسيات وهي قضايا تجري

مجرى المجربات في تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي

مبتنيًا الحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشك فيذعن النفس
بالقبول فذلك مثل حكمنا بان نور القمر مستفاد من الشمس فانما يحصل
لنا ذلك بحدس حصل لنا باختلاف تشكلات القمر بحسب اختلاف
اوضاعه من الشمس قربا وبعدا او مقابلة ومقارنة وتربيعا والفرق
بينه وبين التجربة ان السبب في التجربة معلوم بالسببية مجهول الماهية
وفي الحدس معلوم بالوجهين   القضايا الفطرية القياس
القياس وتسمى قضايا قياساتها معها وهي قضايا يحكم بها العقل
بوسايط لا يخلو الذهن عنها البتة فتشابه الضروريات لعدم انفكاك
العقل عنها في حين من الاحيان وان كانت ذوات وسايط
كالعلم بان الاثنين نصف الاربعة فانه حكم قطعي حصل بوسط
هو ان الاثنين عدد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل
عدد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد
فالاثنان نصف الاربعة اذا عرفت هذا عرفت ان البرهان
قياس مؤتلف يقيني اي قياس مؤلف من يقينيات لانه

يقيني

يقيني النتيجة والا لكان وصفا له بحال الغير الذي هو النتيجة لا
امرا له في حد ذاته وهو كونه يقيني المقدمات فهذا البرهان لا شك
ان الاوسط فيه علة التصديق بالاكبر للاصغر والا لم يكن الاستدلال
به اولى من غيره فان كان مع ذلك علة لوجود الاكبر للاصغر او سلبه
عنه في نفس الامر والواقع ايضا حتى يكون الاوسط علة
للتصديق والعلم ولوجود الاكبر للاصغر او سلبه عنه جميعا اعني علة التصديق
والوجود فهذا البرهان يسمى برهان لم لافادته لمية الحكم وعلته اعني علة
وجود الاكبر للاصغر او سلبه عنه وعلة الحكم والتصديق معا كقولنا
هذه الخشبة مستها النار فهي محترقة وان لم يكن الاوسط علة الا للتصديق
فقط فهو المسمى برهان ان وبرهان الان وقد يتفق فيه ان يكون
الحد الاوسط في الوجود لا علة لوجود الاكبر في الاصغر ولا معلولا
له بل امرا مضايفا له او مساويا له في النسبة الى علة عارضا معه او غير
ذلك مما هو معه في الطبع معا وقد يتفق ان يكون في الوجود معلولا
لوجود الاكبر في الاصغر فالاول يسمى برهان الان على الاطلاق

والثاني يسمى دليلاً مثال برهان اللان المطلق ان هذا المحموم قد عرض
لبول ابيض خاثر في علة حارة وكل من يعرض له ذلك يخيف عليه البرسام
ثم ينتج ان هذا المحموم يخاف عليه البرسام وانت تعلم ان البول الابيض
والبرسام معاً معلولان لعلة واحدة وهي حركة الاخلاط الحادة الى
ناحية الراس وانزعاجها نحوه وليس واحد منهما بعلة للاخر ولا معلول للاخر
ومثال الدليل هذا المحموم ينوب حماه غبا فحماه من عفونة الصفراء وبعد
هذا فنقول ان جميع ما هو سبب لوجود المطلوب اما ان يكون سبباً لنفس
الحد الاكبر مع كونه سبباً لوجوده للاصغر او لا يكون سبباً لوجود الحد الاكبر
في نفسه ولكن لوجوده للاصغر فقط مثال الاول ان حمى الغب معلولة
لعفونة الصفراء على الاطلاق ومعلولة لها ايضاً في وجودها لزيد
ومثال الثاني ان الحيوان محمول على زيد بتوسط حمله على الانسان
فالانسان علة لوجوده لزيد حيواناً لان الحيوان محمول اولاً على الانسان
والانسان محمول على زيد فالحيوان وجوده للانسان علة في وجود
الانسان جسماً فاما على الاطلاق فليس الانسان بعينه علة لوجود

الحيوان

الحيوان على الاطلاق ولا الحيوان وحده علة لوجود معنى الجسم على
الاطلاق ونقول ايضاً ان الاوسط في الوجود معلولاً للاكبر بالحقيقة
لكنه ليس معلول وجود الاكبر في الاصغر بل انه وان كان بالحقيقة معلولاً
للاكبر فانه يكون علة لوجود العلة في المعلول فانه لا يمتنع ان يكون العلة
اولاً موجودة لشيء فيكون ذلك الشيء معلولاً لها ثم تكون العلة بتوسط
ذلك المعلول لمعلول آخر فيكون ذلك الاوسط معلولاً في الوجود للاكبر
لكنه علة لوجود علته في معلول آخر وليس سواء ان نقول وجود الشيء
وان نقول وجود الشيء في الشيء ولا يتناقض ان نقول هذا معلول
الشيء ثم نقول لكنه علة لوجود هذا الشيء في معلول آخر فان حركة النار
معلولة مثلاً لطبيعتها ثم قد تصير علة لحصول طبيعتها على الشيء الذي
حصلت عنده فنفعلت فيه فذلك هي التي تجعل حداً اوسط دون نفس
طبيعة النار فان نفس طبيعة النار لا يكون علة الاحراق بذاتها
الا بتوسط معلول هو مماستها للمحترق او حركتها اليه مثلاً فالشيء الذي
هو علة لوجود الاكبر مطلقاً فهو علة له في كل موضوع ولوجوده في كل اصغر

والا فهو علة لا لوجوده مطلقا ولكن لوجوده في موضوع ما فاما العلة
لوجود الاكبر في الاصغر فليس يجب ان يكون لا محالة علة للاكبر بل ربما
كان معلولا له على الوجه الذي قلنا وليس لقايل ان يقول يجب من
قولكم ان يكون ما هو علة لوجود الشيء فهو علة لوجود الشيء فهو علة الشيء فهو علة
له في وجوده لما وجد له واذا كان كذلك فمتى كان الاكبر علة لوجود الاوسط
كانت علة له حيث كان علة له في وجوده للاصغر فلم يكن هو علة لوجود
الاكبر في الاصغر بل معلولا له ومحال ان يكون المعلول علة فان الجواب عن
ذلك انه يجوز ان يكون الاكبر من حيث هو ذاته علة للاوسط من حيث
هو ذاته ويكون لكل واحد منهما اعتبار كونه في شيء وهو غير اعتبار
ذاته فان كان ذات الاوسط لا يتحقق موجودا الا ان يكون في
ذلك الاصغر فلا شك ان الاكبر علة لوجوده في الاصغر واما ان كان ذلك
امرا لا يلزمه فيجوز ان يكون شيء آخر علة لذلك ويجوز ان يكون الاكبر علة
لذلك وكيف كان فان ذات الاكبر شيء ووجوده للاصغر شيء فيجوز ان لا
يكون وجود الاكبر للاصغر من الامور اللازمة للاكبر فيكون الاكبر هو علة

للاوسط

للاوسط من حيث ذات الاوسط او علة له من حيث وجوده للاصغر
ويكون ذلك من الاكبر من حيث ذاته ليس من حيث هو موجود للاصغر
ويكون المعلول كونه للاصغر فلا ينقلب العلة معلولا وتأمل هذا في
المثال الذي اوردناه هذا ونقول فاذا كان الحد الاوسط علة لوجود
الاكبر في الاصغر فهذا هو برهان لم بعد ان علمت ان كون الاوسط
علة ما بوجه للاكبر ليس كافيا في ان يصلح وضعه حدا اوسط ما لم
يستكمل شرايط عليته واما اذا كان الحد الاوسط معلولا للاكبر في
وجوده في الاصغر يكون ذلك علته فيه الذي يكون البرهان من مثله
برهان ان واذا عرفتهما على هذا الوجه تخلصت من كثير من الشبهات
اذا عرفت ما تلوناه عليك فاعلم ان كل قضية تتضمن اجزاؤها علة
الحكم فهي اولية لا يتوقف العقل فيه الا على تصور الاجزاء فانها ربما
يكون خفية وان كانت العلة خارجة فهي مكتسبة ولا يحصل اليقين الا
بتوسط العلة فان الحكم يجب مع علته ويحتمل دونها وما لا علة لها فلا
يقين به ولا ينتقض بالمجربات لان لها علة الا خفية يدل على وجودها

كونها غير اتفاقية فهي يقينية وان كانت مقيدة بشرايط توجد عندها و
للتجربة مع ذلك عموم للمقدمات في اصناف العلوم تحصل بشرايطها
ويحصل بها اليقين فيها لكن سوى الاوليات من مقدمات البراهين
من البديهيات لا تعم ولا يحصل منها اليقين ايضاً الا لمن حصل له
ما يتوقف عليه كالاحساس الذي لا يفيد رايا كليًا ولكن مبدا
اقتناص التصورات الكلية والتصديقات الاولية ولذا من فقد
حسًا فقد علمًا وكالتواتر الذي شرط افادته العلم الانتهاء في
الاخبار الى المحسوس ولذا يكون المستفاد منه كالمستفاد من المحسوس خبريًا
ولا يفيد رايا كليًا ولهذا ولاشتمال الحدسيات والفطرية القياس
على القياس الخفي لا يكون مبدا اولًا حقيقة قيل ان العمدة في
المبادي هي الاوليات لان الباقية لتوقفها على وسايط ولانها
غير عامة لاختلاف العقلاء فيها وعدم اشتراكها بينهم فكانها ليست
منها حقيقة انما المعتمد هي الاوليات التي حصل اليقين فيها من
جهة العلم بالعلة فالعلم اليقيني بكل ما له سبب لا يحصل الا من جهة

بسببه

بسببه وذلك لانه اذا كان الحمل محمول على موضوع دائمًا او سلبه عنه
دائمًا او الحمل او سلبه في وقت بعينه يكون ان فيه بالضرورة علة لتلك
العلة صارت النسبة بين الموضوع والمحمول تلك بالنسبة وذوات
المحمول والموضوع ليس لهما لولا تلك العلة تلك النسبة بالوجوب
بل بالامكان واذا علمنا من غير الوجه الذي به صار الحكم ما بينهما ضروريًا
على تلك النسبة فقد علمنا من جهة غير الجهة التي بها لا يمكن ان يكونا
بتلك الحال فذلك هو ان يعلم الحكم بوجه غير وجه السبب الذي يوجبه
لان كل نسبة للموضوع الى المحمول المذكورين و للمحمول الى الموضوع
المذكورين بوضع ما واقعة لا من الجهة التي توجبها العلة فهي واقعة
من جهة امكان لا وجوب فيكون قد علم ان كذا كذا ولم يعلم انه
لا يمكن ان لا يكون كذا اما ان علم انسان ان فلانًا به بياض
البول في حمى حادة وكل من به بياض بول في حمى حادة فهو يعرض
له برسام فلا يكون له به علم يقين او يعلم العلة في ذلك ولذا كحال
السواد للغراب فانا انما نقول كل غراب اسود بوجه من الاستقراء

والتجربة وانما يمكننا ان نتحقق ذلك اذا عرفنا للغراب سببا اذا ثبت ان من
شانه ان يسود وانما ما يظهر عليه من الريش فيتبين ان الشيء او المحال
اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر
لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له وكان الاوسط كذلك للاصغر الا
انه بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان
ليس برهان لم وانما كان يقينيا لان المقدمتين كلتيهما واجبتان
ليس فيهما شك والشك الذي كان في القياس الذي لم يكن سبب
يصل بالاصغر كان حين لم يعلم من السبب الذي به يجب بل اخذ من جهة
هو بها لا يجب بل يمكن فان كل ذي سبب انما يجب بسببه واما ههنا
فكان بدل السبب الذات وكان الاكبر للاصغر لذاته ولكن خفيا
وكان الاوسط ايضا له لذاته لا بسبب حتى ان جهل جهل ولكن لم يكن
خفيا فقد علمت المقدمة الصغرى بوجوبها والكبرى ايضا كذلك اذا لم
يكن الاكبر للموصوفات بالاوسط الا لذاتها لا لسبب يجهل حكمه فقد جهله
تحصل مما ذكرنا ان البرهان الان فقد يعطي في مواضع يقينا دائما

واما فيما

واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له ومن هذه
الجهة نقول ان الرياضي لا يقين له في كثير من الامور المنسوبة الى
الهيئة لانه ياخذها من جهة وجدت بالرصد وكذلك صنعة حين
تستخرج مثلا اوج الشمس من جهة ان حركة الشمس غير مستوية في
اجزاء فلك البروج سرعة وبطوءا فبطوءها للاوج وسرعتها للحضيض
ولا يعطي العلة في شيء من هذا وانما يعطيها الطبيعي فان قال قائل
انا اذا رأينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا عالما فيمكن ان يزول عنا
هذا التصديق وهو استدلال من المعلول على العلة فالجواب
ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور
فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مؤلف من هيولى وصورة وكل مؤلف
فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت له مصور فليس مما
يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد
الذي كان انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا
في اليقين الدائم الكلي واما المثال الاخر وهو ان كل جسم مؤلف

من هيولى وصورة وكل مؤلف فله مؤلف فان كون الجسم مؤلفاً من هيولى
وصورة اما امر ذاتي للجسم به يتقوم واما عرض لازم فان كان عرضاً لازماً
فان كان يلزمه لذاته ولا سبب له في ذلك فيجوز ان يكون من شان ما
يتقوم عليه برهان الان اليقين فلنترك ذلك الى ان يتبين احالة وان
كان عرضاً لازماً ليس يلزمه لذاته بل بواسطة فالكلام فيه كالكلام في
المطلوب فلا يلوح نتيج غير يقينياً بسببه وان كان ذاتياً او كان من
اللوازم التي يلزم لا لسبب فالمحمول عليه ان له مؤلفاً لا المؤلف فليس
المحمول هو العلة لان العلة هو المؤلف لا ان له مؤلفاً وليس المؤلف هو
الحد الاكبر بل ان له مؤلفاً فهذا هو محمول على الاوسط الذي هو المؤلف
فانك تعلم ان المؤلف يوصف بان له مؤلفاً كما يقال للانسان
انه حيوان ولا يقال ان المؤلف مؤلف ثم ذو المؤلف هو اولا المؤلف
ثم للمؤلف من هيولى وصورة سواء كان مقوماً للمؤلف او تابعاً
لازماً واذا كان ذو المؤلف في نفس الوجود هو اولا المؤلف فهو لما
تحت المؤلف بسبب المؤلف على ما عرفت فيما سلف فيكون اليقين

حاصلا

١٦٠

حاصلاً بعلة ويكون المؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان ذو
ذي المؤلف هو المؤلف علة للمؤلف فقد بان ان الحد الاكبر في
الشيء المتيقن اليقين الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى
ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل
فان المؤلف شيء وذو المؤلف شيء آخر فان ذا المؤلف هو
بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فمحال ان يكون محمولاً على
المؤلف هذا ما ذكره الشيخ في البرهان واعترض المحقق الدواني
في الحاشية على المقدمة القائلة ان المؤلف علة لوجود ذي المؤلف
للجسم بانا لا نسلم ذلك بل نقول لعل كونه مؤلفاً معلول لكونه ذا مؤلف
او هما معاً فان المؤلف بالنسبة الى المؤلف وكذا كونه ذا المؤلف ويتقدم
احدهما على الآخر غير بين واجاب عنه بان المراد بالمؤلف كونه
ذا اجزاء وبذي المؤلف المحتاج الى المؤلف ولا شك ان علة
الاحتياج الى المؤلف هو كونه في حد ذاته اجزاء اذ لو كان بسيطاً
لم يحتج اليه وليس المراد بالمؤلف المفهوم المضايف للمؤلف اذ لا يمكن

الاستدلال بان زيدًا الخ على انه ذو اخ وبالعكس لانهما معًا وقد صرح
بذلك الشيخ في هذا الفصل ايضًا حيث قال واعلم ان توسيط المضاف
قليل الجدوى في العلوم لان نفس علمك ان زيدًا الخ هو علمك بان
لاخًا ويشتمل على علمك بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة
الصغرى فان لم يكن لك بل بحيث يحصل ان تبين ان له اخًا
فما تصورت نفس قولك زيد اخ وامثال هذه الاشياء الاولى
الى ان لا يستحق قياسًا فضلًا عن ان يكون براهين فيعلم ان مراد
الشيخ في المثال المذكور ما ذكرنا هذا وقد ذكر الشارح الجديد
في هذا المقام سوالا وجوابا بقوله فان قيل قد اورد الشيخ في
البرهان فصلا لبيان ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون
من جهة العلم بسببه وعلى هذا لا يكون برهان الان برهانا لان
كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين
الا اذا الاستدلال بالسبب على المسبب قلنا قد اخذ الشيخ في هذه
الدعوى قيدين نشاء الاشتباه من الغفول عنهما احدهما انه

قال

قال بكل ما له سبب واورد فيه كلاما هو ان الشيء اذا كان له
سبب لم يتيقن الا من سببه فان الاكبر للاصغر لا بسبب بل
بذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه
بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان
يقيني ويكون برهان ان وليس برهان لم هذا كلامه وظهر من
هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه
برهان اني ماخوذ من مسبب الحكم او من امر آخر والشيخ لا ينفي
ذلك بل يثبته والثاني ان مراده باليقين في هذه الدعوى
هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سوال اورده على
نفسه حيث قال ان قال قائل اذا راينا صنعة علمنا ضرورة
ان لها صانعا الى قوله واما المؤلف فمحمول ان يكون محمولا على
المؤلف على ما ذكرنا ثم قال وبهذا ظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ
ان ذا السبب اي الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني
بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود

علة معينة بل على وجود علة ما فمناف لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال
بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالاً بالمعلول على العلة بل هو
استدلال بالعلة على المعلول فذكر في الاشارات بهذه العبارة
واعلم انه لا سواء قولك الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقاً او معلول له
مطلقاً وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا
مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيراً ما يكون الاوسط معلولاً
للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المصنف في الشرح بقوله
العالم مؤلف وكل مؤلف محدث فان الاوسط وهو المؤلف
وان كان معلولاً للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في
الاصغر وهذا البرهان لمي ليس باني وهذا الكلام ايضاً صريح
في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على
المعلول وبرهان لمي ليس باني وقول هذا القائل قد صرح الشيخ
وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس
اني لا يحدى بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالاً

بالمعلول

بالمعلول على العلة بل العكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة
المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم
الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين
على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء
على ظاهر الامر وما يبدأ في بادي الرأي وبعد ظهور الحق من افق
البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار القيدين ههنا
حيث قال فقد يحصل من هذا ان البرهان الان يعطي
في مواضع يقيناً دائماً واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم
بل فيما لا سبب له هذا كلام الشارح المجدد وقد اعترض المحقق
الدواني على قوله فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم آه انه
وان صرح الشيخ بما نقله بقوله فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل
لذاته لكنه قد صرح في الفصل الثاني لهذا الفصل بان ما لا سبب
لنسبة محموله الى موضوعه فاما ان يكون بيناً بنفسه واما لا يتبين
البتة بياناً يقينياً بوجه قياسي هذا العدد ابدا الوجوه المحتملة الكتابة

وابطل جميعها بتفصيل سبع كما هو دابه وهو الظاهر فيناقض
ما ذكره هناك فليتفكر فيه هذا الكلام الدائر بين القوم في هذا المطلب
واقول وههنا ابحاث الاول ان السؤال الذي ذكره
الشارح الجديد من انه لما كان كون النتيجة يقينية معتبرة في
حد البرهان فلم يكن برهان الان برهانا لانه لا يفيد اليقين الا
اذا استدل بالسبب على المسبب وهو اللم لا الان باق بحاله
لا يندفع بما ذكره في الجواب من انه قد يفيد برهان الان يقينيا
في بعض المواضع لانه لما سلم ان يقينية النتيجة ماخوذ في حد
البرهان المنقسم الى الان واللم فلا بد ان يكون جميع افراد
البرهان الان الذي من جملتها الاستدلال بالمعلول على
العلة المسمى بالدليل مفيدا النتيجة اليقينية حتى يكون من
افراد البرهان والا فليس منها هف ولا شك ان الدليل
لا يفيد اليقين بالاتفاق فاثبات ان بعض افراد الان
يفيد اليقين لا يدفع السؤال ولا ينفع في الجواب اصلا

انه قد ذكر

انه قد ذكر المحقق الطوسي في تجريد المنطق وقد ذكرنا سابقا
ان كل قضية يتضمن اجزاؤها علة الحكم فهي اولية لا يتوقف العقل
فيه الا على تصور الاجزاء فانها ربما تكون خفية وهذه مقدمة حقة
قد اقر بها الشيخ ايضا حيث يقول ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه
فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يتبين البتة بيانا يقينيا
بوجه قياسي لانه اذا لم يكن لها سبب محال ان لا يكون للاتصاف
سبب فلا بد ان يكون سببها الذات لان سبب الاتصاف في الحمل
اما الذات واما خارج الذات فتبين ان المراد بالسبب في قول
الشيخ ما لا سبب هو السبب الخارج لا الاعم من الذات كما هو المتبادر
الظاهر من السبب اذ لا يفهم من السبب اذا اطلق الا الخارج
ومن هذا ظهر بطلان قول من قال المراد ما لا سبب له اصلا
كما هو الظاهر المتبادر من لا التي لنفي الجنس اي لا بالذات
ولا بالخارج فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يتبين اصلا و
ذلك لا يناقض ما ذكره الشيخ لانه صريح في ان الاكبر اذا كان

للأصغر لا السبب خارج بل لذات الأصغر فيمكن ان تبين بالبرهان
ومن المعلوم ان لا تناقض بين الكلامين وذلك لما عرفت
من ربط المحمول بالموضوع وحمله عليه واتصافه اياه لا بد له من علة
وسبب والا لكان محالا والسبب منحصر في الذات وخارج
الذات فلا يمكن نفيهما معا وقد عرفت حال المتبادر من لفظ
السبب والنفي لا يتوجه الا الى جنس المعنى المتبادر من اللفظ
كما نبه المحقق الدواني ويؤيد ما قررنا ما قرره هذا القائل
عقيب ما قاله سابقا بلا فصل انه لا يخفى ان الاسباب بالنسبة
محموله الى موضوعه هو الذات والذاتي بناء على ما تقرر ان
الذات والذاتي لا يعلل ولا يجعل فصار الحاصل ان اثبات
الذات والذاتي للذات لا يمكن بالقياس بل ينبغي ان
يكون بينا بنفسه وهذا اعتراف من هذا القائل بان المراد
من السبب والمتبادر الظاهر منه هو الخارج لا الاعم ويناقض
ما ذكره سابقا كما في كلام الشيخ فان الكلام الاول للشيخ خلاف

المحق

الحق والثاني مطابق له مثل كلام هذا القائل وذلك لان ما ذكره
الشيخ اولا وان كان على سبيل الامكان والفرض حيث قال
فان كان الاكبر للاصغر لا لسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود
له وهذا الاستدراك فرضي ليس بواقعي ثم قال والاوسط لك
للاصغر اي لا السبب بل لذات الاصغر وهذا يؤيده قلنا ان
السبب مقابل الذات لا الاعم وانما قيد بذلك لانه اذا كان
الاوسط للاصغر لسبب لم يكن بين الوجود للاصغر بناء على ان
العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا من جهة السبب ولهذا
قلنا ان كون الاكبر غير بين الوجود للاصغر مع انه له لذاته لا
لسبب محض فرض وليس بواقعي لانه اذا كان سببه الذات
لا امر آخر كان بين الوجود له قطعا لملاحظته مع الذات التي
هي السبب فلا معنى لعدم بينيته له والا فلا يكون السبب مفيدا
لليقين ولاجل ان هذا فرضي وترتيب قياس عليه مع ملاحظة
السبب ومع اعتبار عدم ملاحظته بالغ الشيخ في تحقيق المقدمتين

علي ح

وصحة الاستنتاج منهما لا يقال لا يلزم التناقض لان هذا الطرف
فرضي كما تقرر والآخر واقعي فلا تناقض لانا نقول التناقض لازم
لانه قال ههنا لو فرضنا عدم كونه بين الوجود له لا ينعقد قياس يقيني
وهذا تناقض صريح فان قيل فان قيل يمكن دفع التناقض بين
كلاميه بان يقال المراد بالسبب في قوله لا سبب لنسبة المحمول الى
موضوعه السبب العلمي وفي قوله فان كان الاكبر للاصغر لا السبب
سبب النسبة في نفسها فلا منافاة يقال هذا التوجيه يجعل قوله لا لا
سبب لنسبة المحمول الى موضوعه كلاما لغوا لا يحتاج فيه الى ابداء هذه
الوجوه المحتملة في الكتابة وابطال الجميع الظاهر ان من جملة
القضايا التي تتضمن اجزاؤها علة الحكم هو قول الشيخ في الاشارات
ان كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي
امكانه صار اولى بشيء وسبب وان كان يمكن العقل ان يذهل عن
هذا البين ويفزع الى ضرب من البيان وقد حكم المحقق الطوسي
ايضا في شرحه بقوله المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في

عليه بهذا النحو وقال هناك
انه بين ولو فرضنا عدم كونه بينا
لا ينعقد عليه قياس يقيني صح

ترجح

ترجح احد طرفي وجوده وعدمه الى الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف
وهذا الحكم اولي باوليته صريحا بقوله الحكم اولي والشيخ ايضا بقوله
العقل الاول وذلك لان اجزاء هذه القضية وهي ان كل حادث
ومحدث فله محدث ومبدأ او مرجح آخر خارج لذاته والا لما فارق
ما هو مقتضاه من الوجود او العدم تتضمن علة الحكم وهي الحدوث
والوجود بعد العدم مثل كل مؤلف فله مؤلف ومما قاله الشيخ في
اول الالهي وهو انه ليس اذا كان غريبا عند العقل من البين
بنفسه ان للحادثات مبدأ يجب ان يكون بينا بنفسه وكذا
ما ذكره سابقا على هذه العبارة من ان العلم بالاسباب المطلقة
حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب
فانا ما لم نثبت وجود الاسباب للمسببات من الامور لاثبات
ان لوجودها تعلقا بما يتقدمها في الوجود لم يلزم عند العقل وجود
السبب المطلق وان ههنا سببا ما واما الحس فلا يؤدي الا
الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر

والاقناع الذي تقع للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير
متأكد على ما علمت الا ان نعرف ان الامور التي هي موجودة في الاكثر هي
طبيعية واختيارية وهذا في الحقيقة مستند الى اثبات العلل والاقرار
بوجود العلل والاسباب وهذا ليس بينا اوليا بل هو مشهور وقد
علمت الفرق بينهما فهذا كلام لا يخفى ما فيه من القصور اما اولا
فلانه يناقض ما ذكره في الاشارات مع انه هناك اعرف بالحق
واما ثانيا فلانه لا فرق بين قولنا الكل اعظم من الجزء وبين
قولنا كل مؤلف فله مؤلف وبين قولنا كل حادث او محدث فله
محدث في ان كل واحد متضمن لعلة الحكم ولا تفاوت الا في الخفاء
والجلاء باعتبار تصورات الاجزاء وخفائها وجلائها والا
فبعد التصور التام لا شك ان الكلية علة الاعظمية والمؤلفية علة
كونه مؤلفا والحدوث علة الحاجة الى المبدأ وكونه له محدث ومعلة
سبب ما وهذه علامة كون القضية اولية واما ثالثا فلان الحس
وان كان شاهد الموافقات لكن بعد التكرار يفيد رايا كليا هو

المسمى

المسمى بالبديهيات المحسوسة وكذا التجربة بعد التكرار يفيد رايا كليا
هو البديهي التجربي ويدل التكرار بالحس والتجربة على العلل خفية والا
لما كانتا دائمة او اكثرية ودخلنا تحت القضية المتضمنة لعلة الحكم
وان لم تكونا اولية باعتبار خفاء العلة ولا يلزم ان تكون كل
بديهي اوليا فلو كان وجود الاسباب المطلقة والعلم مستفادا من
الحس او التجربة كان بديهيا ولم يكن مسئلة علم من العلوم وان لم
يكن اوليا واما رابعا فلان كونه مشهورا لا ينافي حقيقة ولا
بداهته ولا اوليته نعم لا يلزم من كونه مشهورا ان يكون حقا او
بديهيا او اوليا ولا ندعي لزوم احدها من الشهرة حتى يمنع بل من
ماخذ آخر   انه قد صرح الشيخ في مواضع عديدة ان البرهان
هو القياس الذي يوقع اليقين حيث قال اولا من القياسات
ما يوقع اليقين وهو البرهان وثانيا واما في الحقيقة فهو كتاب
البرهان والحد معا فاذ ذكر ما عرض الكتاب وهو افادة الطريق
الموقعة للتصديق اليقيني والتصور الحقيقي فمنفعة الكتاب ظاهرة

وهو التوصل الى العلوم اليقينية والتصورات الحقيقية وثانيًا ان
الغرض الافضل في جميع ما سلف وفي القياس نفسه هو التوصل الى
الكسب الحق واليقين وهذا الغرض يفيده هذا الفن دون غيره من
ساير الفنون وهذا ايضًا والعلم الذي هو بالحقيقة يقين هو الذي
يعتقد فيه ان كذا كذا ويعتقد انه لا يمكن ان يكون كذا اعتقادًا
لا يمكن ان يزول ثم ان قيل للتصديق الواقع ان كذا كذا من غير
ان يقترن به التصديق الثاني انه يقين فهو يقين غير دائم بل
يقين وقتًا ما فالبرهان قياس مؤتلف يقيني وقد قيل في تفسير
هذا القول وينبغي ان لا يكون المراد باليقيني انه يقيني
النتيجة فانه اذا كان يقيني النتيجة فليس هو نفسه يقينيًا وان امكن
ان يجعل لهذا وجه بتكلف او تكلف جعل ادخال المؤتلف فيه
حشوًا من القول بل يكفي ان يقال قياس يقيني النتيجة ويغلب على
ظني ان المراد بهذا قياس مؤلف من يقينيات وان في اللفظ
او في تحريف ما اليقينية اذا كانت في المقدمات كان ذلك حال

البرهان من جهة نفسه واذا كانت في النتيجة كان ذلك حالًا للقياس
الى غيره وكونه يقيني المقدمات امر له في ذاته فهو اولى ان يكون ماخوذًا
في حده ومعرفًا لطبيعته وهذا الاخير صحيح في ان البرهان لا بد ان
يكون النتيجة والمقدمات كلها فيه يقينية وعلى هذا لا بد ان يكون
جميع البراهين اللمية والانية بقسميها اعني الاستدلال من المعلول
على العلة الذي هو المسمى بالدليل والقسم الاخر المسمى بالان المطلق
الذي هو ان لا يكون الاوسط فيه علة للحكم يقينية النتيجة بل المقدمات
ايضًا ولا شك ان الان المسمى بالدليل لا يفيد اليقين جزمًا
لانه لا يحصل اليقين الا من جهة العلة واذ ليس فليس وقد عرفت
فساد جواب الشارح الجديد وعدم النجاعة في قلع مادة السؤال و
الظاهر انه لا مخلص عن السؤال الا بان يقال بالمسامحة المشهورة
التي هي داءبهم مواضع غير عديدة منها انهم قسموا المفهوم قسمة حقيقية
الى الواجب الوجود لذاته والممكن الوجود لذاته والممتنع الوجود لذاته
لان هذا المفهوم اما ان يقتضي الوجود لذاته او العدم لذاته او لا يقتضي

تنبيها انهما لذاته وبعد تحقيق الأقسام يظهر ان ما تقتضي الوجود لذاته
لا تحقق له في الخارج وان واجب الوجود لذاته هو الذي
هو نفس الوجود الحقيقي لا ما يقتضي الوجود فكذلك ههنا في
مقام التقسيم قسموا القياسات الى ما يوقع اليقين وهو البرهان
والى ما يوقع شبيه اليقين وهو اما القياس الجدلي واما القياس
السوفسطيقي المغالطي والى ما يوقع ظنا غالبا وهو القياس
الخطابي والى ما يوقع تخيلا لا تصديقا وهو القياس الشعري وبعد
تحقق اقسام البرهان وظهر حال الاقسام ظهر ان جميع اقسامه لا
يوقع اليقين نعم لا يحصل اليقين الا في البرهان وان لم يشاملا اول
لجميع اقسامه وافراده كساير المسامحات التي يصنعونها في
الامر ويحملون اولا مسامحة لاقتضاء المقام حتى يظهر في مقام
التفصيل حقيقة الحال وجلية المقال والله هو العالم بحقايق
الأحوال ان الصورة التي ذكرها الشيخ لبرهان اللان
الذي هو يفيد اليقين وهي ان الاكبر للاصغر لا لسبب بل لذاته

ولكنه غير

ولكنه غير بيّن الوجود له والاوسط للاصغر كذلك يكون لذاته وبيّن
الوجود له الاكبر للاوسط بيّن الوجود له ويكون لذاته ايضا وان كان
بالواسطة مع انها محض الفرض ففيها فيه ولذا توجه الشيخ لتصحيحها
وبالغ في بيان انها يقينية لدفع الوهم الذي لا يندفع اما اولا
فلانه اذا كان الاكبر للاصغر لذاته كان سبب الحكم هو الذات واذا
كان اليقين لا يحصل الا من السبب في ذي السبب فلا يحصل
اليقين ههنا الا من جهة الذات وتصورها فلزم ان يكون اما
بيّنا بتصور الذات واما ان لا يتبين ببيان قياسي واما
ثانيا فلانه اذا لم يعلم الشيء من السبب الذي به يجب بل اخذ من
جهة هو بها لا يجب بل يمكن كان هذا العلم مشكوكا فيه غير يقيني و
ههنا كذلك لانه علم من جهة الاوسط لا من جهة الذات التي
بها يجب وهي السبب لا الاوسط كما ذكره الشيخ في البيان واقربه
نفسه فكيف يحصل اليقين من جهة الاوسط واما ثالثا فلان
الكبرى كيف يكون يقينية مع ان حصول الاكبر للاوسط لا يكون

لذاته وكونه لذاته لبعض الموصوفات بالأوسط كالاصغر كما ذكره الشيخ
لا ينفع وان ادّعى الشيخ ان الاكبر ذاتي للاوسط ايضاً وله لذاته وكان
للاصغر ايضاً لذاته فكان الاكبر للاصغر لذاته وللاوسط لذاته فكان
مستنداً الى سببين وفيه ما فيه وكونه لذاته للموصوفات بالاوسط
كلها او بعضها لا ينفع كما عرفت والحاصل ان هذا البيان مخدوش
من وجوه منها ما ذكره حتى ان الشيخ ايضاً تنبه فذكر بعض ما له دفع
وقال بقي ههنا شيء واحد وهو ان لقائل ان يقول يكون الذات
الواحدة تقتضي لذاته شيئين ثم لا ج الاصغر كيف تقتضي ب
الاوسط والاكبر والواحد تقتضي الواحد اللهم الا ان احدهما الذات
اولاً وتقتضي الثاني لا لذاته بل بتوسط ذلك الاول منهما فحينئذ
يكون ب علة لا بحسب البيان فقط بل وبحسب الوجود فالجواب
ان المنطقي من حيث هو منطقي يجب ان يأخذ او هذا يعكس في
مواد جزء صنعتها ولا يعكس في مواد مخالفة لها واما هل لهذه
المواد امكان ام لا وهل هذا الشك صحيح فيها ام لا فليس هو بعلم

منطقي

منطقي بل البحث عن امثال هذه للفلسفة الأولى فانه يتعلق
بالبحث عن احوال الموجودات وهناك يبين انه يجوز ان يكون
للذات الواحدة من الذوات التي ليست بغاية البساطة اللواحق
كثيرة يلحق معاً ليس بعضها قبل بعض وان في بعض الذوات
البسيطة احوالاً شبيه هذا من جهة التركيب معنوي فيها اذ لا يكون
بساطتها بساطة مطلقة واكثر الموجودات هذه صورتها انتهى
انه قد ظهر مما قررنا ان ما ذكره الشيخ وتمسك به الشيخ
الجديد من ان برهان الان قد يعطي في مواضع يقيناً دائماً
واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له
لا ينفع اصلاً لانه ان اشترط في برهان الان افادة اليقين
فافادته في بعض المواضع دون البعض لا ينفع وان لم يشترط
فلا ضير افادته في بعض المواضع او لم يفد وتبين انه لا مخلص الا
ما ذكرنا في الجواب عن سؤال الشارح الجديد انه ظهر
مما قررنا ان اثبات ان للعالم المؤلف المركب الحادث

المصنوع خالقًا وصانعًا وعلّة هو برهان اللمّ لا الانّ كما قرره
الشيخ في المثال المضروب وهو انّ العالم والجسم مؤلّف وكل مؤلف
او فهو ذو مؤلف ومحقق انه لمّ لا انّ وهذا جائز في اثبات انّ
كل معلول فله علّة ما ويكون اثباتًا باللمّ دون الانّ ولا يتوقف الّا
على اثبات معلولية المعلول كاثبات حدوث العالم ومجعوليّته
ووجوده بعد العدم لكن لا يلزم من هذا البرهان اللمّي الّا وجود علّة ما
وخالق وصانع للعالم اعني الوجود الرابطي وهو وجود خالق ما
للعالم واما وجود خالق ما في نفسه وهو المراد من اثبات الصانع
فلا يلزم الّا ان يقال انّ هذا الوجود الرابطي يستلزم الوجود في نفسه
لانه اذا لم يكن شيء موجودًا في نفسه فكيف يكون موجودًا لشيء آخر
فيلزم الانتقال من الوجود الرابطي الى الوجود في نفسه وهو انتقال
من المعلول الى العلّة وهو لا يفيد اليقين فلزم عدم اليقين
باثبات الصانع الواجب في نفسه فلا يكون اثبات الواجب
معلومًا بالعلم اليقيني وهل هذا الا اساس المحذورات والمفاسد

والجواب

والجواب عن هذا الاشكال انّ اثبات الخالق للعالم وكذا
اثبات علّة ما للمعلول عبارة عن اثبات يفيد وجود الشيء للشيء
وكونه مستلزمًا الوجود المفيد في نفسه هو ما يقال انّ البديهة العقلية
حاكمة بانّ الشيء اذا لم يكن موجودًا فمحال ان يفيد الوجود وانّ المفيد
الموجود موجود بالبديهة والظاهر انها قضية تتضمن اجزاؤها علّة
الحكم لانّ افادة الوجود علّة لثبوت الوجود للمفيد قطعًا فيكون
قطعًا من الاوليات العقلية البديهية وهذا كما يقال انّ
المؤلفية والامكان او الحدوث او الامكان بشرط الحدوث علّة
الحاجة الى المؤثر او المؤلف ويكون من الاوليات التي تتضمن
علّة الحكم وعلى ما ذكرنا يحصل اثبات الواجب والصانع بطريق يقيني
لانه يثبت برهان لمّ ومقدمة اولية مفيدة لليقين يصلح ان تكون
كبرى لصغرى هي نتيجة البرهان اللمّي ولزم منها اثبات الواجب اثباتًا
يقينيًا لميًّا وهذا هو التحقيق في هذا المقام وحقيقة الحال عند
العليم العلام   انه قد ظهر انّ الواجب الوجود لذاته

لما لم يكن له علة وسبب وتمام الاسباب له فلا تحصيل اليقين به من
جهة السبب ومن طريق اللم الذي هو الاستدلال من علة على
المعلول انما اليقين به من جهة المعلولات على النهج الذي
قررنا الذي هو قسم آخر من اللم المفيد لليقين وقد عرفت ان
المنظور فيه اولا هو المعلولات ثم الانتقال منها الى العلة
وهذا ايضا نقيض ما قرره ههنا المحقق الداماد من ان الراسخين
في العلم بقولهم المتبصرة يدركون الجاعل الاول اولا ثم ينتقلون
منه الى مراتب المجعولات في نظام الوجود وكذا ايضا نقيض ما هو
المشهور والمذكور ههنا ايضا ان طريقة الصديقين هي انهم
يستشهدون بالحق على الخلق لا بالمخلوق على الحق كما هو طريقة
البراهين اللمية الحقيقية وذلك لانه على هذه الطريقة يكون المنظور
فيه اولا هو الحق لا المخلوق عكس الطريقة الاولى المنظور فيه فيها
اولا هو الخلق لا الحق والجواب هو ان الطريقة الاولى
المنظور فيه فيها اولا هو الخلق لا الحق هي طريقة الطالبين

والسالكين

والسالكين في بدو الطلب والسلوك وطريقة العامة في
تحصيل الاقرار به تعالى والخروج من ظلمة الكفر والجهل الى نور
الايمان والقول بوجود الرحيم الرحمان والطريقة الثانية المنظور
فيه فيها الحق اولا ثم الخلق هي طريقة الراسخين الذين رسخوا
في العلم بقولهم في منتهى العلم والسلوك وطريقة الصديقين
الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه بعد مجاهدات كثيرة ورياضات
شاقة في حالة انتهاء السير والسلوك وفي هذه الحالة لا شك
ان نظرهم مقصور على جناب القدس ما يرون شيئا الا و
يرون الله قبله وهذه حالة ومرتبة اخرى لا مقام اثبات الواجب
تعالى شانه ولا مقام الاستدلال على اصل اثبات وجوده
والاقرار بصانعيته تعالى شانه وعظم برهانه فاتضح حقيقة
الحال وزال الاشكال والله هو الموفق للوصول الى حقيقة المقال
والحال   من توجيهات قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه قريبا من الوجه الاول ويكون الوجه ايضا على

سبيل الاتحام تواضعاً وتعظيماً عبارة عنه فيه تعالى ويكون
المراد انه لما كانت وجودات الممكنات بمنزلة اشعة واظلال
لوجوده تعالى فاذا قطع النظر عن ارتباطها اليه وتعلقها به
والنظر الى ذواتها لم يبق لها الا الهلاك والبطلان فليس
الباقي من كل شيء الا وجهه الكريم واذا وجداتها وجود تعلقي وهوياتها
هويات تعلقية استنادية في وجود الخلق والامر له تبارك وتعالى
لانه رب العالمين واله السموات والارضين وهذا المعنى مما افاده
بعض اجلة المتاخرين   ما ذكره المصنف في الفقيه
حيث قال من وصف تعالى ذكره بالوجه كالوجوه فقد كفر واشرك
ووجهه انبياؤه وحججه صلوات الله عليهم هم الذين يتوجه بهم
الانسان الى الله عز وجل والى معرفته ومعرفة دينه والنظر اليهم
في يوم القيمة ثواب عظيم يفوق كل ثواب والى هذا انظر ما وقع في
الخبر ثواب سجدة الشكر بعد الصلوة انه يقول الرب تبارك وتعالى
اشكر لك كما شكر لي واقبل اليه بفضلي واريه وجهي وقد قال الله عز وجل

كل من

كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
وقال الله عز وجل فاينما تولوا فثم وجه الله يعني فثم التوجه الى الله
ولا يجب ان ينكر من الاخبار الفاظ القرآن وتحقيق هذا
الجواب هو ان ما يتوجه به الى الله ويكون من قبل الله سبحانه
ويكون وسيلة الى الوصول الى الله واسباب القرب اليه والتوصل
الى جناب كبريائه وجبروته فهو وجه الله وجنب الله وعين الله
وباب الله فالانبياء والائمة عليهم السلام هم جنب الله وعين الله
ووجه الله لان التوجه والتوصل الى كل احد انما يكون الى
وجهه وعينه وجنبه فكذا الى الله سبحانه بلا وجه وعين وجنب
وهذا ايضاً على سبيل الاستعارة والتمثيل رعاية للعرف و
قانون المحاورة العرفية تادية للتفهيم التام الى عامة الخلق
وكذلك في صورة العكس توجه كل احد ونظره نظر الرحمة والرافة
والانعام والاحسان بالنسبة الى غيره انما يكون بالوجه
واليد فكذا توجه الله ونظره الى الخلق وانعامه واحسانه اليهم

انما يكون بالوجه واليد بلا وجه ويد على طريقة المحاورات العرفية
للتعظيم والتفهيم فما يكون به التوجه الى الخلق من الله وهو الانبياء
والائمة وبهم يتكلم مع الخلق ويعظهم ويقربهم الى جنابه وهو وجه الله
وعين الله ولسانه الناطق وهو الباقي وكل شيء سوى
ما ينسب اليه تعالى وسوى ما يكون جهة الربط اليه سبحانه من حيث
هو هذا الشيء بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن جهة الربط اليه
تعالى فهو هالك باطل فانه بالنظر الى ذاته باق بالنظر الى
وجهه الكريم بل الباقي هو وجهه وهو ما يتوجه به الى الله وهو الربط
اليه وهو الوجودات الارتباطية التي هي وجودات ساير الممكنات
الابداعية والتكوينية التي هي جهة الله ووجه الله بالنظر اليه تعالى
ومع قطع النظر الى تعالى الباقي واما ما ذكره المصنف
رحمه الله تعالى فيه بقوله وهم الذين يتوجه بهم الانسان الى الله
اشارة الى ما ذكرناه وحققناه وقوله واريه وجهي في الخبر
يحتمل ما ذكره والاقرب ان يكون ارادة الوجه عبارة عن اللقاء

كما وقع

كما وقع في الاخبار ان لقاء الله تعالى في الآخرة من الذ
اللذات واقرب القربات واقباله تعالى ونظره سبحانه من افضل
المثوبات وآباء الانبياء وان كانوا ابواب الله ووجه الله وحجة الله
لكن لا يلايم هذا المقام سيما الارادة والاقبال وكون النظر اليهم
فيه ثواب عظيم لا يختص بيوم القيمة ولا يلايم الآيات ايضا ظاهرها
الا على الوجه الذي قررناه وحينئذ يرجع مآل الجميع الى معنى واحد
لا تبر في النظم فيكون الوجه في الكل بمعنى واحد في المآل وقوله
ويبقى وجه ربك صريح في ان ضمير وجهه في قوله كل شيء هالك الا
وجهه راجع الى الله لا الى كل شيء كما هو الاحتمال الثاني في التفسير
السابق وهذه الآية ايضا الظاهر منها تفسير الوجه بالذات وتفسيره
بالانبياء والائمة لا يصح الا على التوجيه الذي ذكرناه وقررناه الذي
هو جار في جميع المخلوقات الممكنة الصادرة عن جنابه وقوله يعني
فنعم التوجيه الى الله لعل مقصوده بيان وقوع الوجه في القرآن العزيز
المتعارف فيحمل في كل موضع على ما يناسبه ففي قوله جل جلاله ويبقى

وجه ربك يحمل على الذات والظاهر انه اشتهر ولان الوجه
بمعنى ما يتوجه به الانسان الى الله وباعتبار هذا المعنى يطلق
على الانبياء والائمة عليهم السلم لانهم مما يتوجه بهم الى الله
تعالى فصار حاصل معنى الوجه هو الذات باعتبار التوجه
وهذا هو معنى قوله فثم وجه الله وباعتبار ما يتوجه به الانسان
الى الله كما هو في مواضع اخرى يناسب تفسيره بالانبياء و
الائمة عليهم السلم وقوله ولا يجب ان ينكر من الاخبار الفاظ القرآن
فهو ما ذكره هيهنا من ان الاخبار التي توهم الجهال تشبيها
لله بخلقه فمعانيها محمولة على ما في القرآن من نظايرها يعني ان
الاخبار وردت على منوال القرآن وعلى طبقه فما وجب له القرآن
فهو توجيه الاخبار فكما لا ينكر القرآن لا ينكر الاخبار فلا يرد نقض
على القرآن لا يرد على اخبارنا المروية عن الصادقين عليهم السلم
من المخالفين وغيرهم من التوجيهات ما ذكره هيهنا
من ان معنى الوجه الدين يعني انه هو الوجه الذي يؤتى الله منه

ويتوجه به

ويتوجه به اليه على منوال ما وجهنا به الوجه بمعنى الانبياء والحجج صلوات
الله عليهم وقد ظهر ان طريق التوجيه في الكل واحد فتنبه وممّا
ورد من الاخبار في بيان هذه المعاني ما رواه المصنف
رضي الله عنه وارضاه في كتاب التوحيد عن ابيه عن سعد بن
عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن
منصور بن يونس جليس ابي حمزة عن ابي حمزة قال قلت لابي
جعفر عليه السلم قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه قال فيهلك
كل شيء ويبقى الوجه ان الله عز وجل اعظم من يوصف بالوجه ولكن
معناه كل شيء هالك الا دينه والوجه الذي يؤتى منه وممّا رواه
فيه عن محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار
عن يعقوب بن يزيد عن صفوان بن يحيى عن ابي سعيد المكاري
عن ابي بصير عن الحارث بن المغيرة النصري قال سالت ابا
عبد الله عليه السلم عن قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه
قال من اتى الله بما امر به من طاعة محمد والائمة بعده صلوات الله

عليهم اجمعين فهو الوجه الذي لا يهلك ثم قرأ من يطع الرسول فقد
اطاع الله وبهذه الاسناد قال قال ابو عبد الله عليه السلم نحن وجه الله
الذي لا يهلك وما رواه فيه عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي
بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه
عن ربيع الوراق عن صالح بن سهل عن ابي عبد الله عليه السلم في
قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه قال نحن وما رواه
فيه عن احمد بن محمد بن يحيى العطار عن ابيه عن سهل بن زياد
عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن سنان عن ابي سلام عن بعض
اصحابنا عن ابي جعفر عليه السلم قال نحن المثاني التي اعطاها الله
نبينا صلوات الله عليه وآله ونحن وجه الله نتقلب في الارض
بين اظهركم عرفنا من عرفنا وجهلنا من جهلنا وامامة المتقين
قال المصنف معنى قوله نحن المثاني اي نحن الذين قرننا النبي
صلى الله عليه وآله الى القرآن واوصى بالتمسك بالقرآن وبنا
واخبر امته بان لا نفترق حتى نرد عليه حوضه وما رواه فيه عن ابيه

عن سعد

عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن سيف
عن اخيه الحسين بن سيف عن ابيه سيف بن عميرة النخعي عن
خيثمة قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله عز وجل كل شيء
هالك الا وجهه قال دينه وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وامير
المؤمنين عليه السلم دين الله ووجهه وعينه في عباده ولسانه الذي
ينطق به ويده على خلقه ونحن وجه الله الذي يؤتى منه لن نزال
في عباده ما دامت لله فيهم روية قلت وما الروية قال الحاجة
فاذا لم يكن لله فيهم حاجة رفعنا اليه فيصنع ما احب وما رواه
فيه عن علي بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق عن محمد بن ابي عبد
الكوفي عن محمد بن اسماعيل البرمكي عن الحسين بن الحسن عن بكر عن
الحسين بن سعيد عن الهيثم بن عبد الله عن مروان بن صباح
قال قال ابو عبد الله عليه السلم ان الله عز وجل خلقنا فاحسن
خلقنا وصورنا فاحسن صورنا وجعلنا عينه في عباده ولسانه
الناطق في خلقه ويده المبسوطة على عباده بالرأفة والرحمة

ووجهه الذي يؤتى منه وبابه الذي يدل عليه وخزانه في ارضه بنا اثمرت
الاشجار وانيعت الثمار وجرت الانهار وبنا ينزل غيث السماء
وينبت عشب الارض وبعبادتنا عبد الله لولا نحن ما عبد الله
ومما رواه فيه عن محمد بن موسى بن المتوكل عن عبد الله بن
جعفر الحميري عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن
عبد العزيز عن ابي يعفور قال قال ابو عبد الله عليه السلم ان الله
واحد احد متوحد بالوحدانية متفرد بامره خلق خلقا ففوض اليهم
امر دينه فنحن هم يا ابن ابي يعفور نحن حجة الله في عباده وشهداؤه
على خلقه وامناؤه على وحيه وخزانه على علمه ووجهه الذي يؤتى منه
وعينه في بريته ولسانه الناطق وبابه الذي يدل عليه نحن العاملون
بامره والداعون الى سبيله بنا عرف الله وبنا عبد الله نحن الادلاء
على الله ولولانا ما عبد الله ومما رواه فيه عن احمد بن الحسن القطان
عن ابي سعيد الحسن بن علي بن الحسين السكري عن الحكم بن اسلم
عن ابن علية الجريري عن ابن الورد بن ثمامة عن علي عليه السلم

قال سمع

قال سمع النبي صلى الله عليه وآله رجلا يقول لرجل قبح الله
وجهك ووجه من يشبهك فقال عليه السلم مه لا تقول هذا فان الله
خلق آدم على صورته قال المصنف رحمه الله تركت المشبهة من
هذا الحديث اوله وقالوا ان الله خلق آدم على صورته فضلوا في معناه
واضلوا في معناه واضلوا ومما رواه عن احمد بن زياد بن جعفر
الهمداني عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن علي بن معبد
عن الحسين بن خالد قال قلت للرضا علي بن موسى عليهما السلم يا ابن رسول الله
ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الله
خلق آدم على صورته فقال قاتلهم الله لقد حذفوا اول الحديث ان رسول الله
صلى الله عليه وآله مر برجلين يتسابان فسمع احدهما يقول لصاحبه
قبح الله وجهك ووجه من يشبهك فقال عليه الصلوة والسلام يا عبد الله
لا تقل هذا لاخيك فان الله عز وجل خلق آدم على صورته اقول
وقد روى محمد بن يعقوب في الكافي عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد بن خالد عن ابيه عن عبد الله بن بحر عن ابي ايوب الخزاز عن محمد بن

مسلم قال سألت ابا جعفر عما يروون ان الله خلق آدم على صورته فقال هي
صورة محدثة مخلوقة اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فاضافها
الى نفسه كما اضاف الكعبة الى نفسه والروح الى نفسه فقال بيتي ونفخت فيه
من روحي والظاهر ان هذا الخبر بيانا قصر عما سبق وبيانا قصر مما رواه
مسلم في باب آخر صفة الجنة عن النبي صلى الله عليه وآله قال خلق الله
ادم على صورته طوله ستون ذراعا فلما خلقه قال اذهب فسلم على اولئك
وهم نفر من الملائكة جلوس واستمع ما يجيبونك فانها تحيتك وتحية
ذريتك قال فذهب فقال السلام عليكم فقالوا السلام عليكم ورحمة الله
قال فكل من يدخل الجنة على صورة آدم وطوله ستون ذراعا فلم يزل الخلق
ينقص بعده حتى الآن قال عياض ذكر الطول هيهنا يرفع الاشكال
ويوضح ان الضمير في صورته يعود الى آدم نفسه وان المراد على هيئته
ولم ينتقل نشأته او يكون المراد ان صورته في الارض هي التي كان عليها
في الجنة ولا يختلف صورته اختلاف صورة الملائكة عليهم السلام في اصل
صورهم وفي الصورة التي تراؤن فيها للخلق غالبا والجواب عن

هذا

هذا التناقض والاشكال انما او لاقبان تقابل المنافات
انها تكون ثلثة وقايع مختلفة وردت في موارد متعددة ورد في واقعة
الرجلين اللذين يتسابان ان القائل احدهما قبح الله وجهك ووجه
من يشبهك انه لا تقل هذا لاخيك فان الله خلق آدم على
صورته لان جميع بني آدم وآدم على صورة واحدة وكلها متشابهة
وورد في مقام هيكل آدم وبنيه المشابهة له في الهيكل الذي ورد
في شأنه لقد خلقناه في احسن تقويم فتبارك الله احسن الخالقين
وصوركم فاحسن صوركم ان الله عز وجل خلق آدم على صورته فاضافها
الى نفسه تشريفا وتكريما واظهارا لاصطفائه لها كما اضاف الكعبة الى
نفسه والروح الى نفسه وكذا البيت والناقة الى نفسه اظهارا لشرفها
وان كان الكل مصفاه حيث اصطفى وجوده على عدمه لكن الظهار
زيادة شرفه هذه الامور خصصت بالاضافة دون الكل وورد في
مقام اظهار عدم التبدل ان الله خلق آدم على صورته
لا على الصور المتبدلة كالملائكة والظاهر هو هذا الجواب

واما ثانيا فبان يقال ورد الثاني على سبيل التنزل والتسليم
عدم حذف الاول الخبر فانه لا يلزم التشبيه باعتبار ان الاضافة
لادنى ملابسة والاظهار زيادة التشريف والاظهار بالاصطفاء ايضا كما
وتعظيما متفارقة فعلى تقدير تسليم عدم الحذف ايضا الاعتبار فيه
كما لا غبار في الثالث باعتبار عدم لزوم التشبيه وعدم المنافاة
ايضا لان صورة آدم صورة الله باعتبار الاصطفاء والخلق
فصورة آدم منافاة فتدبر قال المصنف رحمه الله وفي
القرآن يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود
فلا يستطيعون وهم سالمون والساق وجه الامر
وشدته اقول هذه ثانية الآيات المنقولة من سورة القلم
في الكشاف والبيضاوي وجامع الجوامع ان كشف
الساق مثل في شدة الامر وصعوبة الخطب واصله في الروع
والهزيمة وتشمير المخدرات عن سوقهن في الهرب قال حاتم
اخو الحرب ان عضت به الحرب عضها وان شمرت عن ساقها

الحرب

الحرب شمرا فمعنى يوم يكشف عن ساق يوم يشتد الامر ويتفاقم
ولا كشف ثم ولا ساق كما تقول للاقطع الشحيح يده مغلولة
ولا يد ثم ولا غل وانما هو مثل في البخل واما من شبه فلضيق
عطنه وقلة نظره في علم البيان والذي غره منه حديث ابن
مسعود يكشف الرحمن عن ساقه فاما المؤمنون فيخرون سجدا
واما المنافقون فيكون ظهورهم طبقا كان فيها السفافيد
ومعناه يشتد امر الرحمن ويتفاقم هوله وهو الفزع الاكبر يوم
القيمة ثم كان من حق الساق ان يعرف على مذهب المشبهة
لانها ساق مخصوصة معهودة عنده وهي ساق الرحمن لكنه
جاء منكرة في التمثيل للدلالة على انه امر مبهم في الشدة منكر
خارج عن المألوف كانه قيل يوم يقع امر فظيع هائل ويحكى
هذا التشبيه عن مقاتل وعن ابي عبيدة خرج من خراسان رجلان
احدهما مثبت حتى مثل وهو مقاتل بن سليمان والآخر نفى
حتى عطل وهو جهم بن صفوان ومن احسن بعظم مضار

فقد نبه العالم على عظم مقدار منافعه وقرئ يوم نكشف بالنون
وتكشف بالتاء على البناء للفاعل والمفعول جميعا
والفعل للساعة او للحال اي يوم يشتد الحال او الساعة
كما تقول كشفت الحرب عن ساقها على المجاز وعن ابن
مسعود تعقم اصلابهم طبقا واحدا اي فقارة واحدة
فان قلت لم يدعون الى السجود ولا تكليف قلت لا يدعون اليه
تعبدا او تكليفا ولكن توبيخا وتعنيفا على تركهم السجود في الدنيا
مع اعقام اصلابهم والحيلولة بينهم وبين الاستطاعة تحسيرا
لهم وتنديما على ما فرطوا فيه حين دعوا الى السجود وهم سالموا الاصلاب
والمفاصل ممكنون مزاحوا العلل فيما تعبدوا به وزاد البيضاوي
معنى آخر وهو انه يوم يكشف عن اصل الامر وحقيقته بحيث يصير
عيانا مستعار من ساق الشجر وساق الانسان ويدعون الى
السجود اي يدعون الى الصلوات لاوقاتها اذا كان اليوم يوم النزع
لا يوم القيمة كما في التفسير الاول وقوله فلا يستطيعون اي لا يستطيعون

لزناب

لزناب فقعته لا لزوال القدرة عليه كما في الاول وقد كانوا يدعون
الى السجود اي في الدنيا على الاول او في زمان الصحة على الثاني و
مما ورد من الاخبار في معناه ما رواه المصنف في التوحيد
عن علي بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق ره عن محمد بن ابي
الكوفي عن محمد بن اسمعيل البرمكي عن الحسين بن الحسن عن بكر عن
الحسين بن سعيد عن ابي الحسن عليه السلم في قوله عز وجل يوم
يكشف عن ساق قال حجاب من نور يكشف فيقع المؤمنون سجدا
وتدمج اصلاب المنافقين فلا يستطيعون وعن ابيه عن سعد بن
عبد الله عن ابراهيم بن هاشم عن ابن فضال عن ابي جميلة عن محمد بن
علي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم في قوله عز وجل يوم يكشف عن
ساق قال تبارك الجبار ثم اشار الى ساقه فكشف عنها الازار
قال ويدعون الى السجود فلا يستطيعون قال افحم القوم ودخلتهم الهيبة
وشخصت الابصار وبلغت القلوب الحناجر خاشعة ابصارهم
ترهقهم ذلة وقد كانوا يدعون الى السجود وهم سالمون قال المصنف ره

قوله عليه السلم تبارك الجبار ثم اشار الى ساقه فكشف عنها الازار يعني
تبارك الجبار ان يوصف بالساق الذي هذه صفته وعن محمد بن الحسن بن
احمد بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد بن عيسى عن احمد
بن محمد بن ابي نصر عن الحسين بن موسى عن عبيد بن زرارة عن ابي
عبد الله عليه السلم قال سالته عن قول الله عز وجل يوم يكشف عن ساق
قال كشف ازاره ووضع يده الاخرى على راسه فقال سبحان ربي الاعلى
قال المصنف قوله سبحان ربي الاعلى تنزيه لله عز وجل ان يكون له
ساق اقول ما ذكره المصنف هيهنا من ان الساق وجه الامر
وشدته موافقا لما ذكره المفسرون لا ينافي الخبرين الاخيرين
اذ فيهما نفي الساق الذي للانسان عنه تعالى وكشفه واما
المراد فيه شدة الامر وصعوبته حيث قال فحم القوم ودخلتهم
الهيبة لكن الخبر الاول ينافيه حيث فسر فيه كشف الساق بكشف الحجاب
من النور فيكون تفسيرا اخر وبطنا اخر من بطون القرآن ويكون
الكل حقا بلا منافات ومناقضة قال المصنف رحمه الله وفي

القرآن

وفي القرآن ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في
جنب الله الجنب الطاعة اقول هذه ثالثة الآيات المنقولة وهي
في سورة الزمر في البيضاوي وجامع الجوامع موافقا للكشاف في
كراهة ان تقول نفس ونكرت لان المراد بها بعض الانفس وهي
نفس الكافر ويجوز ان يراد نفس متميزة من الانفس اما بلجاج
في الكفر شديد او بعذاب عظيم ويجوز ان يراد التكثير كما قال الاعشى
ورب بقيع لو هتفت بجوه اتاني كريم ينفض الراس مغضبا وهو
يريد افواجا من الكرام ينصرونه لا كريما واحدا ونظيره رب بلد
قطعت ورب بطل قارعت وقرئ يا حسرتي على الاصل ويا
حسرتاي على الجمع بين العوض والمعوض عنه والجنب الجانب
يقال انا في جنب فلان وجانبه وناحيته وفلان لين الجنب
والجانب ثم قالوا فرط في جنبه وفي جانبه يريدون في حقه قال
سابق البربري اما تتقين الله في جنب وامق له كبد حرى عليك
تقطع وهذا من باب الكناية لانك اذا اثبت الامر في مكان الرجل

وخبره فقد انبته فيه الا ترى الى قوله ان السماحة والمروة والندى
في قبة ضربت على ابن الحشرج ومنه قول الناس لمكانك فعلت كذا
يريدون لاجلك وفي الحديث من الشرك الخفي ان يصلي الرجل لمكان
الرجل وكذلك فعلت هذا من جهتك فمن حيث لم يسبق فرق فيما
يرجع الى اداء الغرض بين ذكر المكان وتركه قيل فرطت في
جنب الله على معنى في ذات الله فان قلت فرجع كلامك
الى ان ذكر الجنب كلا ذكر سوى ما يعطي من حسن الكناية وبلاغتها
فكانه قيل فرطت في الله فما معناه قلت لابد من تقدير مضاف
محذوف سواء ذكر الجنب او لم يذكر والمعنى فرطت في طاعة الله
وعبادة الله وما اشبه ذلك وفي قراءة عبد الله وحفصة في ذكر الله
وما في ما فرطت مصدرية مثلها في بما رحبت وان كنت لمن الساخرين
ان مخففة قال قتادة لم يكفه ان ضيع طاعة الله حتى سخر من اهلها
ومحل وان كنت النصب على الحال كانه قال فرطت وانا ساخر
اي فرطت في حال سخريتي وروي انه كان في بني اسرائيل عالم

ترك علمه

ترك علمه وفسق اتاه ابليس فقال له تمتع من الدنيا ثم تب
فاطاعه وكان له مال فانفقه في الفجور فاتاه ملك الموت في الذ ما
كان فقال يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ذهب عمري في
طاعة الشيطان واسخطت ربي فندم حيث لم ينفعه الندم فانزل الله
خبره في القرآن ومما ورد من الاخبار في هذا هو ما رواه المصنف
في التوحيد عن علي بن احمد بن عمران النخعي الكوفي عن عمه الحسين بن يزيد
عن علي بن الحسين عمن حدثه عبد الرحمن وكثير عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان امير المؤمنين صلى الله عليه قال انا علم الله وانا قلب الله
الواعي ولسان الله الناطق وعين الله وجنب الله قال المصنف
معنى قوله عليه السلام وانا قلب الله الواعي انا القلب الذي جعل الله
وعاء لعلمه وقلبه الى طاعته وهو قلب مخلوق الله عز وجل كما هو عبد الله
عز وجل ويقال قلب الله كما يقال عبد الله وبيت الله وجنب الله
ونار الله فاما قوله عين الله فانه يعني الحافظ لدين الله وقد قال الله
عز وجل تجري باعيننا اي بحفظنا وكذلك قوله عز وجل ولتصنع على

عيسى مضاه على حفظي وعن محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد عن
الحسين بن الحسن بن ابان عن الحسين بن سعيد عن النضر
بن سويد عن ابن سنان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم
قال قال امير المومنين عليه السلم في خطبته انا الهادي وانا المهتدي
وانا ابو اليتامى والمساكين وزوج الارامل وانا ملجا كل ضعيف
ومامن كل خائف وانا قايد المومنين الى الجنة وانا حبل الله المتين
وانا عروة الله الوثقى وكلمة التقوى وانا عين الله ولسانه الصادق
ويده وانا جنب الله الذي يقول ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت
في جنب الله وانا يد الله المبسوطة على عباده بالرحمة والمغفرة وانا
باب حطة من عرفني وعرف حقي فقد عرف ربه لاني وصي نبيه
في ارضه وحجته على خلقه لا ينكر هذا الا راد على الله ورسوله قال
المصنف الجنب الطاعة في اللغة العرب يقال هذا صغير في جنب
الله اي في طاعة عز وجل فمعنى قول امير المومنين عليه السلم انا
جنب الله اي في طاعة الله عز وجل انا الذي ولايتي طاعة الله

قال الله

قال الله عز وجل ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله
اي في طاعة الله اقول التحقيق في اقحام لفظ الجنب هو ما ذكرناه
في اقحام لفظ الوجه وقد حقق هذا المعنى في هذا المقام صاحب
الكشاف كما عرفت والبيضاوي ايضا وصاحب الجوامع ذكره
بعبارة اوضح حيث قال وهذا من باب الكناية لانك اذا اثبت
الامر في مكان الرجل فقد اثبته فيه قالوا لمكانك فعلت كذا ومن
جهتك فعلت اي لاجلك فالتقدير فرطت في ذات الله ولا بد
من تقدير مضاف محذوف سواء قيل في جنب الله او في الله
فان المعنى فرطت في طاعة الله وفي عبادة الله ونحوهما وتوجيه
الاخبار هو بعينه هذا التوجيه لان مال هذا التوجيه بعد الطرح
والتقدير يكون معنى جنب الله هو طاعة الله ويكون حمل لفظ
القران والاخبار واحدا بلا لغو وتكلف كما ادعاه المصنف
هنا وفي الفقيه وظهر من هذا ان ما ذكره في التوحيد من ان الجنب
الطاعة في لغة العرب لا يخفى ما فيه اما اولا فلان الجنب ما فسره

احد من اهل اللغة بالطاعة ولا ربط لها بها واما ثانيا فلان قوله
يقال هذا صغير في جنب الله اي في طاعة الله عز وجل لا دلالة له
على مدعاه اصلا لانه انما يقال هذا من باب الكناية ايضا على
ما مر لانه في اللغة بمعنى الطاعة واما ثالثا فلان الآية ايضا
من باب الكناية والتقدير لا ان الجنب بمعنى الطاعة فكذا قول
امير المؤمنين عليه السلام انا جنب الله على قياس الآية من باب
الكناية والتقدير مع تقدير آخر في جانب المبتدا على ما ذكره اي انا
الذي ولايتي طاعة الله كما قرره مع انه يمكن حمله بلا تقدير اصلا لانه
عليه السلام اذا كان هو جنب الله يكون طاعته طاعة جنب الله اي الله
سبحانه على ما هو طريقة الالزام وهذا منه عليه السلام انما هو لملائمة التفريط
الذي وقع في الآية وقد فرطوا فيه عليه السلام ولملائمة اثبات عضو
هو الجنب له تعالى مع انه ليس له عضو اشعارا لبيان نسبة العضو
اليه تعالى باعتبار نسبته قال المصنف وفي القرآن ونفخت
فيه من روحي وهي روح مخلوقة قد جعل الله منها في

آدم

آدم وعيسى عليهما السلام وانما قال روحي كما قال بيتي وعبدي
وجنتي وناري وسمائي وارضي اقول هذه رابعة الآيات
المنقولة وهي في سورة الحجر في جوامع الجامع الملخص للكشاف
موافقا له ان معنى نفخت فيه من روحي احييته وليس ثمة نفخ
ولا منفوخ فيها وانما هو تمثيل لتحصيل ما يحيا به فيه وقال في تفسير
قوله تعالى انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى
مريم وروح منه انه قيل لعيسى كلمة الله وكلمة منه لانه وجد بكلمته
وامره من غير واسطة اب ولا نطفة وقيل له روح الله وروح منه
لذلك لانه روح وجد من غير جزء من ذي روح كالنطفة المنفصلة
من الحي وانما انشئ انشاء من عند الله خالصا القاها الى مريم
واوصلها اليها وجعلها فيها وفي البيضاوي ونفخت فيه من
روحي حتى جرى آثاره في تجاويف اعضائه فحيي واصل النفخ
اجراء الريح في تجويف جسم آخر ولما كان الروح يتعلق اولا
بالبخار اللطيف المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية

فيسري حاملا لها في تجاويف الشرايين الى اعماق البدن جعل
تعليقه بالبدن نفخا واضافة الروح الى نفسه لما مر في سورة
النساء في قوله وكلمته القاها الى مريم اوصلها اليها وحصلها
فيها وروح منه وهو روح صدر عنه لا بتوسط ما يجري مجرى
الاصل والمادة له وقيل سمي روحا لانه كان يحيي الاموات
او القلوب ومما ورد من الاخبار فيه ما رواه المصنف
في التوحيد عن حمزة بن محمد العلوي عن علي بن ابراهيم عن
ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينه عن محمد بن مسلم قال
سالت ابا جعفر عليه السلم عن قول الله عز وجل ونفخت
فيه من روحي اختاره الله واصطفاه وخلقه واضافه
الى نفسه وفضله على جميع الارواح فامر فنفخ منه في آدم وعن
ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن
فضال عن الحلبي وزرارة عن ابي عبد الله عليه السلم قال
ان الله تبارك وتعالى احد صمد ليس له جوف وانما الروح

خلق من

خلق من خلقه نصر وتاييد وقوة يجعله الله في قلوب الرسل
والمؤمنين وعن علي بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق
عن محمد بن ابي عبد الله الكوفي عن محمد بن اسمعيل البرمكي
عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن القاسم بن عروه
عن عبد الحميد الطائي عن محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر
عليه السلم عن قول الله عز وجل ونفخت فيه من روحي كيف
هذا النفخ فقال ان الروح متحرك كالريح وانما سمي روحا
لانه اشتق اسمه من الريح وانما اخرجه على لفظ الروح لانه مجانس
الريح وانما اضافه الى نفسه لانه اصطفاه على ساير الارواح
كما اصطفى بيتا من البيوت فقال بيتي وقال لرسول من
الرسل خليلي واشباه ذلك مخلوق ومصنوع محدث مربوب
مدبر وعن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينه عن ابي جعفر
الاصم قال سالت ابا جعفر عليه السلم عن الروح التي في آدم

والتي في عيسى انهما قال روحان مخلوقان اختارهما الله و
اصطفاهما روح آدم وروح عيسى صلوات الله عليهما علي بن
احمد بن محمد بن عمران الدقاق عن محمد بن ابي عبد الله الكوفي
عن محمد بن اسمعيل عن علي بن العباس عن علي بن اسباط
عن سيف بن عميرة عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام في
قوله عز وجل ونفخت فيه من روحي قال من قدرتي وعن محمد
بن احمد السناني والحسين بن ابراهيم بن احمد بن هشام
المكتب وعلي بن احمد بن محمد بن عمران قالوا حدثنا محمد
بن ابي عبد الله الكوفي عن محمد بن اسمعيل البرمكي عن علي بن
العباس عن عبيس بن هشام عن عبد الكريم بن عمرو عن
ابي عبد الله عليه السلام في قوله عز وجل فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي قال ان الله عز وجل خلق خلقا وخلق روحا
ثم امر ملكا فنفخ فيه وليست بالتي نقصت من قدرة الله شيئا
من قدرته اقول وههنا ابحاث الاول ان ما ذكر

اولا ان

اولا ان معنى نفخت احييت وليس ثم نفخ ولا منفوخ فيه
وانما هو تمثيل لتحصيل ما يحيا به فهو كلام في غاية الجودة وعلى
قياس توجيه سائر الآيات المشعرة بالتشبيه على ما هو دأب
صاحب الكشاف من انها استعارة تمثيلية بلا لزوم تشبيه
وجسمانية وتجسم له تعالى شانه واما ما ذكره البيضاوي
ردا على صاحب الكشاف من انه نفخ حتى جرى آثاره في تجاويف
اعضائه فحيي الى آخر ما ذكره فغلط فيما اما اولا فلان الروح اما ان
يكون عبارة عن الروح الحيواني الذي هو البخار اللطيف المنبعث
عن القلب القائم به القوى الحيوانية التي هي منشأ الحس والحركة الارادية
والادراكات الجزئية على ما هو المتعارف بين الاطباء واما ان يكون
عبارة عن النفس الناطقة المجردة المتعلقة بالبدن المدبرة له باستعمال
القوى القوى الحيوانية القائمة بالروح البخاري التي اول تعلقها به لكن
الروح البخاري بعده بسائر الاعضاء على ما فسره به هو في سورة
بني اسرائيل من انه هو الذي يحيى به بدن الانسان ويدبره وهو

من امر الرب اي من الابداعيات الكائنة بكن من غير مادة وتولد
من كل كاعضاء جسده او وجد بامره وحدث بتكوينه فيكون حادثًا لا
قديمًا واما كونه عبارة عن القرآن او عن خلق اعظم من الملك او
عن جبرئيل او عما استأثره الله تعالى بعلمه فهو بعيد عما نحن فيه
خلاف ما هو رأيه ايضًا فان كان عبارة عن الاول هو البخار
اللطيف المنبعث عن القلب وهو الذي يجري فيه النفخ اعني الاجزاء
في التجاويف على افتراء هويته ههنا ويكون من جنس الريح فليس
بمراده ههنا قطعًا لانه قال لما كان الروح يتعلق اولا بالبخار
اللطيف فيكون هو غير البخار فبقي ان يكون مراده بالروح هو النفس
المجردة التي من الابداعيات ولا يجري فيها النفخ ولا يصح الا على
سبيل التشبيه والاستعارة اما مصرحة تبعية واما تمثيلية والاولى
هو الثاني كما اختاره صاحب الجوامع موافقًا للكشاف واما
ثانيًا فلان ما ذكره من جريان آثار الروح اعني النفس المجردة
في تجاويف الاعضاء فلا ينفعه ايضًا لانه كما لا معنى بجريان النفس

المجردة

المجردة الا على سبيل التشبيه والاستعارة فلا معنى بجريان اثرها
ايضًا الا على سبيلهما ويرجع ايضًا الى ما ذكرناه لا ما ذكره هو واما
ثالثًا فلان ما ذكره من فيضان القوة الحيوانية على البخار اللطيف
وسريان البخار حاملًا للقوة في تجاويف الشرايين الى اعماق
البدن لا يستلزم كون تعلق الروح اعني النفس المجردة بالبدن
نفخًا بل يستلزم كون تعلق القوة الحيوانية بالبدن نفخًا ولا
ولا كلام فيها انما الكلام في النفس المجردة على ما ادعاه نعم لو
قلنا المراد بالروح هو القوة الحيوانية التي من لوازم الحيوة القائمة
بالبخار اللطيف كان تعليقه بهذا المعنى بالبدن نفخًا ويكون الاحياء
بطريق النفخ حينئذ وما كان مخصوصًا بالانسان فكيف بآدم عليه السلم
وتعليق نفس المجردة بها لما ورد في الاخبار نص طبق ما ورد في
القرآن الا انه الصق بما ذكره البيضاوي تتمًا لخبر محمد بن الحكم المخبر
عن ان الروح مجانس الريح والخبر الذي فسر فيه من بعض عن قدرتي
فلا ينافي الاخبار الاخر لانه لما كان الروح خلقًا اعظم من خلق

الأجسام لأنه من عالم الأمر وعالم المجردات والروحانيات
فكان خلقه دالاً على كمال القدرة فكأنه من قدرته ولذا قال عليه السلام
في تفسير من روحي من قدرتي اي من قدرتي نفخت فيه من روحي
الذي هو امر عظيم دال على كمال قدرة خالقه ولذا قال في الآية
الأخرى في شأن خلق الروح ثم انشأناه خلقاً آخر سحر ابا انشا
فتبارك الله رب العالمين اشارة الى عظم خلقه وكمال قدرة خالقه
وهذا ايضاً مؤيد ان الروح هو النفس المجردة ولا يبعد ان يقال ان
النفخ فيها انما هو باعتبار لازمها الذي هو البخار اللطيف المنفوخ
في البدن حقيقة وحينئذ يرتفع الاشكال عن حمل النفخ على حقيقته
رأساً قال المصنف رحمه الله في القرآن بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ
يعني نعمة الدنيا ونعمة الآخرة وفي القرآن وَالسَّمَاءَ
بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ والأيد القوة ومنه قوله عز وجل
وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ يعني ذو القوة أقول
هذه خلاصة الآيات المنقولة وهي في سورة المائدة قال

البيضاوي

البيضاوي وصاحب الجوامع موافقاً للكشاف ان غل اليد استعارة
للبخل وبسط اليد للجود ومن تكلم به لا يقصد اثبات يد ولا يريد حقيقة
غل ولا بسط وانما هما عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود
وقد استعمل اليد حيث لا تصح اليد نحو قول الشاعر جاد الحمى بسط
اليدين بوابل شكرت نداه تلاعه ووهاده وقول لبيد قد اصبحت
بيد الشمال زمامها ونظيره من المجازات المركبة شابت لمة الليل
وتثنية اليد مبالغة في الرد ونفي البخل عنه واثباتاً لغاية الجود
فان غاية ما يبذل السخي من ماله ان يعطيه بيديه تنبيهاً على منح الدنيا
والآخرة وعلى ما يعطي للاستدراج وما يعطي للاكرام ومما ورد من
الاخبار ما رواه المصنف في التوحيد عن ابيه عن سعد بن عبد الله
عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن علي بن النعمان عن اسحق بن
عمار عمن سمعه عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في قول الله عز وجل
وقالت اليهود يد الله مغلولة لم يعنوا انه هكذا ولكنهم قالوا قد
فرغ من الامر فلا يزيد ولا ينقص فقال الله جل جلاله تكذيباً لقولهم

غلّت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف
يشاء آلم يسمع الله عزّ وجلّ يقول يمحوا الله ما يشاء و
يثبت وعنده امّ الكتاب وعن محمّد بن الحسن بن احمد
بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفّار عن محمّد بن عيسى
عن المشرقي عبد الله بن قيس عن ابي الحسن الرضا
عليه السّلم قال سمعته يقول بل يداه مبسوطتان فقلت
له يدان هكذا واشرت بيدي فقال لا لو كان هكذا
كان مخلوقا   لما يستفاد من كلام المفسّرين ومن
الاخبار مشتركان في انّ اليد ليست على حقيقتها بل
استعارة ولكنهما مختلفان في المستعار له هل هو البخل او
او التعطيل وعدم التصرّف وقوله بل يداه مبسوطتان بظاهره
يرجّح الاوّل كما هو قول المفسّرين وقوله يمحوا الله ما يشاء و يثبت
بظاهره ويرجّح الثاني كما هو ظاهر الخبر انّه قد فرغ من الامر
فلا يزيد ولا ينقص ولا شكّ انّ المراد هو الثاني امّا اوّلا

فلانّهم

فلانّهم عليهم السّلم هم العالمون بمراد الله تعالى وامّا ثانيا
فلانّ اليهود كانوا قائلين بالجبر وعدم اختياره تعالى في التصرّف
والتغيير والتبديل وعدم قدرته على المحو والاثبات لا انّه تعالى بخيل لا يقدر
على الاعطاء بخصوصه ويقدر على المنع بل انّه قد فرغ من الامر فلا
يزيد ولا ينقص لا انّه لا يزيد فقط وامّا قوله تعالى والسّماء بنيناها
بايد في سورة الذاريات وقوله واذكر عبدنا داود ذا الايد في
سورة ص فالايد فيهما ليس من اليد التي هي الجارحة المخصوصة
بل من آد يئيد ايدًا وهو ايد والايد والاد القوّة ومنه التأييد
والمؤيّد ويقال فلان ايد وذو ايد وذو آد واياد كلّ شيء ما تقوّى
به كذا في الكشّاف فالآيتان فيهما شائبة الالتباس والاشتباه
اللفظي او الخطّي لا ما ليس فيهما ما يشعر بالتشبيه اصلا ولذا نبّه
عليه المصنّف رحمه الله قال المصنّف وفي القرآن يا ابليس
ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي يعني بقدرتي
وقوّتي   هذه سادسة الآيات المنقولة وهي في سورة ص

قال في جوامع الجامع موافقا للكشاف والبيضاوي ومجمع البيان في
احد تفسيريه لما خلقت بيدي لما توليت خلقه بنفسي من غير واسطة
وتوسط اب وام مثلا وذلك ان الانسان لما كان يباشر اكثر
اعماله بيديه غلب العمل باليدين على ساير الاعمال التي تعمل بغيرهما حتى
قالوا في عمل القلب هذا مما عملت يداك وقالوا لمن لا يدي له
يداك اوكتا وفوك نفخ وفي الكشاف حتى لا يبقى فرق بين
قولك هذا مما عملته وهذا مما عملته يداك ومنه قوله تعالى مما عملت
ايدينا ولما خلقت بيدي وقال القاضي والتثنية لما في خلقه من
مزيد القدرة واختلاف الفعل وقرئ على التوحيد وترتيب الانكار
عليه للاشعار بانه المستدعي للتعظيم وبانه الذي تشبث في تركه
لا يصلح للمانع اذ السيد ان يستخدم بعض عبيده لبعض سيما له
مزيد اختصاص وقال في مجمع البيان وذكر اليدين لتحقيق اضافة
خلقه الى نفسه وهو قول مجاهد ومثله قوله ويبقى وجه ربك اي
ربك وقيل معناه خلقته بقدرتي عن ابن ابي مسلم وغيره والعرب

يطلق

يطلق لفظ اليد للقدرة والقوة فقد يطلق لفظ اليدين قال
تحملت من دلفاء ما ليس لي به ولا للجبال الراسيات يدان
وقال آخر ما بيع عنكم لم يبلغوا وما لكم بذلكم يدان قال عروة بن حزام
فان تحملي دوني دودك تفضحي وما لك بالحمل الثقيل يدان وقال
في الكشاف اخرا وقيل لما خلقت بيدي لما خلقت بغير واسطة
وترك هذا التقييد يقتضي في المعنى الاول مع ذكر موافقيه لما مع
سائر ما ذكره من فيه مما ورد في الخبر فيما رواه المصنف رحمه الله
في التوحيد عن علي بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق عن محمد بن
ابي عبد الله الكوفي عن محمد بن اسمعيل البرمكي عن الحسين بن الحسن
عن بكر عن ابي عبد الله البرقي عن عبد الله بن بحر عن ابي ايوب
الخزاز عن محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عليه السلم فقلت قوله
عز وجل يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي
فقال اليد في كلام العرب القوة والنعمة قال واذكر عبدنا داود ذا الايد
وقال والسماء بنيناها بايد اي بقوة وقال وايدهم بروح منه اي قواهم

ويقال لفلان عندي يد بيضاء اي نعمة وعن محمد بن محمد بن عصام
الكليني عن محمد بن يعقوب الكليني عن احمد بن ادريس عن احمد
بن محمد بن عيسى عن علي بن سيف عن محمد بن عبيدة قال سألت
الرضا عليه السلم عن قول الله عز وجل لابليس ما منعك ان
تسجد لما خلقت بيدي قال يعني بقدرتي وقوتي قال المصنف
فيه سمعت بعض مشايخ الشيعة بنيسابور يذكر في هذه الاية ان
الايمة عليهم السلم كانوا يقفون على قوله ما منعك ان تسجد لما
خلقت ثم يبتدأون بقوله عز وجل بيدي استكبرت ام كنت
من العالين وقال هذا مثل قول القائل بسيفي تقاتلني برمحي
تطاعنني كانه يقول عز وجل بنعمتي قويت على الاستكبار و
العصيان   منها ابحاث   ان ههنا ثلثة معان
لليد على ما يستفاد مما نقلنا   ان لفظ اليد مقحم فيه للتنصيص
على ان خلق آدم عليه السلم منه عز وجل لا من غيره كما اشار
اليه في الكشاف ان معناه انه لا شك في كونه مخلوقا لي

وانه لافرق

وانه لافرق بين قولك هذا مما عملته وهذا مما عملته يداك واشار
اليه في مجمع البيان ايضا ان ذكر اليدين لتحقيق الاضافة لخلقه
الى نفسه ومثله قوله ويبقى وجه ربك اي ربك فيكون لفظ اليد
مقحما لا معنى له ولا فائدة فيه الا التنصيص وذكره وتركه سيان
بالنظر الى اصل المراد وهكذا جميع الالفاظ المقحمة لا مزية فيها وفي
ذكرها الا الفوائد المرادة منها المعنى الثاني انه بيدي اي من
غير واسطة وتوسط اب وام اي توليت خلقه بنفسي لا بتوسط مخلوق
آخر من اب وام او ملك فيكون تشريفا وتكريما معظما لادم كما
هو مفاد الكلام على المعنى الاول ايضا ويكون النفي والاثبات
متوجهما اليه كما هو المقرر ان كل نفي واثبات في الكلام متوجه
الى القيد الزايد واشار الى هذا المعنى في الكشاف اخيرا بقوله
وقيل لما خلقت بيدي لما خلقت بغير واسطة والقاضي مقتصرا
عليه وفي مجمع البيان ناقلا عن الجبائي والى المعنى الاول
ناقلا عن مجاهد   ان اليد بمعنى القوة والقدرة كما في

مجمع البيان والجوامع والخبر واما ما ذكره المصنف رحمه الله من
بعض مشايخ نيسابور فهو ليس معنى آخر بل هو المعنى الثالث
وعلى هذا يكون مجازا مرسلا كما ان على المعنى الثاني يكون
الكلام استعارة تمثيلية على ما هو المناسب اذا تقرر هذا
فلا اعتبار على القاضي الا انه اختار ما هو المرجوح في نظر صاحب
الكشاف ولعل جهة مرجوحيته عنده حيث نقل بقيل هو
غلبة هذا الاستعمال بهذه الغلبة فيكون راجحا رجحانا قطعيا
بخلاف المعنى الثاني وجهة راجحيته عند القاضي هو رجحانه معنى
حيث كان نصا في كرامة آدم عليه السلم وعظم شانه وكونه جديرا بالسجود
له وكونه اشارة صريحة الى علة تقصير ابليس وسوء عصيانه وعدم
الطاعة لما امر باشارة اصرح منها على المعنى الاول وان كان مرجوحا
لفظا واما صاحب الجوامع فقد خلط فيه بين المعنيين وما فرق
بينهما مع انه كان في نظره الكشاف الصريح في تغايرهما وتباينهما
ورجحان احدهما على الآخر واعجب منه جعل احدهما بيانا للآخر ولعل

منظوره

منظوره انهما واحد بلا تناف بينهما بهذا بظاهر النظر ظاهر الصحة
والحسن ولكن بعد التامل ظهر فساده والعجب انه خلطهما في
مجمع البيان ايضا مع انه نسب الثاني الى الجبائي والاول
الى مجاهد وما تفطن انه اذا كانا معنى واحدا فكيف يكون قولين
ثم ان المعنى الثالث هو المذكور في الخبرين وهو الشايع
في المجازات والمحاورات اللغوية والعرفية واما ما ذكر في الخبر الاول
لا استشهادا لان اليد بمعنى القوة والنعمة بقوله تعالى واذكر عبدنا
داود ذا الايد وقوله تعالى والسماء بنيناها بايد وقوله وايدهم
بروح منه فيحتمل ان يكون استشهادا معنويا لان خلق آدم
عليه السلم ايضا من جنس خلق السماء ونظير للآخرين في الحاجة
الى القوة لا لان المذكور في الآيات من اليد وحذف الياء
ويكون الاصل ذو الايدي وبايدي وقد حذف الياء قياسا
او غير قياس فيكون استشهادا لفظيا وقلنا استشهادا معنويا
لان ما ذكره بعض المشايخ فلا يتفاوت في معنى اليد

باي معنى اخذ من المعاني الثلثة وان كان المناسب هو الثالث
كما اشرنا ولكن خلاف الظاهر من حيث السبك فان ثبت ان
الائمة عليهم السلم يقفون عليه ويبتداون بقوله عز وجل بيدى كانوا م
استكبرت فهو الحجة والمستند وهم عليهم السلم اعلم والا فلا اعتماد
عليه مع انه لا ينفع المصنف اصلاً فيما هو بصدده من توجيه
اليد والجارحة والتشبيه عنه تعالى لكنه ذكره لمناسبة المقام
وانسياق الكلام اليه قال المصنف رحمه الله وفي
القرآن وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ يعني
ملكه لا يَمْلِكُهَا مَعَهُ أَحَدٌ هذه سابقة الآيات
المنقولة وهي في سورة الزمر متصلة بقوله والسموات مطويات
بيمينه يعني بقدرته على ما قال المصنف رحمه الله وهي ثامنة
الآيات المنقولة واول الآية وما قدروا الله حق قدره و
الارض جميعا الى قوله سبحانه وتعالى عما يشركون
قال صاحب الكشاف لما كان العظيم من الاشياء اذا عرفه

الانسان حق معرفته وقدره في نفسه حق تقديره عظمه حق تعظيمه قال سبحانه
وما قدروا الله حق قدره وقرى بالتشديد على معنى وما عظموه
كنه تعظيمه ثم نبههم على عظمته وجلالة شأنه على طريقة التخييل فقال والارض
جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه والغرض من
هذا الكلام اذا اخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف
على كنه جلاله لا غير من غير ذهاب بالقبضة وباليمين الى جهة حقيقة او
جهة مجاز وكذلك حكم ما يروى ان جبرئيل صلوات الله عليه جاء الى
رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا ابا القاسم ان الله تعالى
يمسك السموات يوم القيمة على اصبع والارضين على اصبع والجبال
على اصبع والشجر على اصبع والثرى على اصبع وساير الخلق على اصبع
ثم يهزهن فيقول انا الملك فضحك رسول الله تعجبا مما قال ثم قرأ
تصديقا له وما قدروا الله الآية وانما ضحك افصح العرب وتعجب لانه
لم يفهم منه الا ما يفهمه علماء البيان من غير تصور امساك ولا اصبع
ولا هز ولا شيء من ذلك ولكن فهمه وقع اول شيء وآخره على الزبدة

والخلاصة التي هي الدالة على القدرة الباهرة وان الافعال العظام
التي تتحير فيها الاذهان ولا تكتنهها الاوهام هينة عليه هوانا
لا يوصل السامع الى الوقوف عليه الا اجراء العبارة في مثل
هذه الطريقة من التخييل ولا ترى بابا من علم البيان ادق ولا الطف
من هذا الباب ولا انفع واعون على تعاطي تاويل المشتبهات
من كلام الله في القرآن وساير الكتب السماوية وكلام الانبياء
فان اكثره وعليته تخييلات قد زلت فيها الاقدام قديما وما اوتي
الزالون الا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقير حتى يعلموا ان
في عداد العلوم الدقيقة علما لو قدروه حق قدره لما خفي عليهم
ان العلوم كلها مفتقرة اليه وعيال عليه اذ لا يحل عقدها المؤربة
ولا يفك قيودها المكربة الا هو وكم آية من آيات التنزيل وحديث
من احاديث الرسول قد ضيم وسيم الخسف بالتاويلات
الغثة والوجوه الرثة لان من تاول ليس من هذا العلم في عير ولا
نفير ولا يعرف قبيلا من دبير والمراد بالارض الارضون السبع

يشهد

يشهد لذلك شاهدان قوله جميعا وقوله والسموات ولان الموضع
موضع تعظيم وتفخيم فهو مقتضي للمبالغة ومع القصد الى الجمع وتاكيده
بالجميع اتبع الجميع مؤكدة قبل مجي الخبر ليعلم اول الامر ان الخبر
الذي يرد لا يقع عن ارض واحدة ولكن عن الاراضي كلهن
والقبضة المرة من القبض فقبضت قبضة من اثر الرسول والقبضة
بالضم المقدار المقبوض بالكف ويقال ايضا اعطني قبضة من كذا
تريد معنى القبضة تسمية بالمصدر كما روي انه نهى عن خطفة السبع وكلا
المعنيين محتمل والمعنى والارضون جميعا قبضته اي ذوات قبضته يقبضهن
قبضة واحدة يعني ان الارضين مع عظمهن وبسطتهن لا يبلغن الا
قبضة واحدة من قبضاته كانه يقبضها قبضة بكف واحدة كما تقول
الجزور اكلة لقمان والقلة جرعة تريد انهما لا يفيان الا باكلة فذة من
اكلاته وجرعة فردة من جرعاته واذا اريد معنى القبضة فظاهر لان المعنى ان
الارضين بجملتها مقدار ما يقبضه بكف واحدة فان قلت ما وجه قراءة من
قرا قبضته بالنصب قلت جعلها ظرفا مشبها للموقت بالمبهم مطويات

من طي الذي هو ضد النشر كما قال الله تعالى يوم نطوي السماء كطي
السجل وعادة طاوي السجل للكتاب ان يطويه بيمينه وقيل تقبضه
ملكه بلا دافع ولا منازع وبيمينه بقدرته وقيل مطويات بيمينه مفنيات
بقسمه لانه اقسم ان يفنيها وان اشتم رائحة من علمنا فليعرض على
هذا التاويل ليتلو التعجب منه ومن قائله ثم ليبكي حمية لكلام الله
المعجز لفصاحته وما ينبغي من امثاله وانتقل منه على الروح واصدع
للكبد تدوين العلماء مواه واستحسانهم له وحكايته على فروع المنابر
واستجلاب الاهتزاز به من السامعين وقرئ مطويات بيمينه
على نظم السموات في حكم الارض ودخولها تحت القبضة ونصب
مطويات على الحال ومما ورد من الخبر فيه ما رواه المصنف
رحمه الله في التوحيد عن محمد بن محمد بن عصام الكليني عن محمد بن
يعقوب الكليني عن علي بن محمد المعروف بعلان الكليني عن محمد بن
عيسى بن عبيد قال سالت ابا الحسن علي بن محمد العسكري عليهما السلام
عن قول الله عز وجل والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات

مطويات

مطويات بيمينه فقال ذلك تعيير الله تبارك وتعالى لمن شبهه بخلقه
الا ترى انه قال وما قدروا الله حق قدره ومعناه اذ قالوا ما
انزل الله على بشر من شيء ثم نزه عز وجل نفسه عن القبضة واليمين
فقال سبحانه وتعالى عما يشركون وعن احمد بن محمد بن الهيثم
العجلي عن احمد بن يحيى بن زكريا القطان عن بكر بن عبد الله
بن حبيب عن تميم بن بهلول عن ابيه عن ابي الحسن العبدي
عن سليمان بن مهران قال سالت ابا عبد الله عليه السلام
عن قول الله عز وجل والارض جميعا قبضته يوم القيمة فقال يعني
ملكه لا يملكها معه احد والقبض من الله تعالى في موضع اخر المنع
والبسط منه الاعطاء والتوسيع كما قال عز وجل والله
يقبض ويبسط واليه ترجعون يعني يعطي ويوسع ويمنع ويضيق
والقبض منه عز وجل في وجه آخر الاخذ والاخذ في وجه
القبول منه كما قال ويأخذ الصدقات اي يقبلها من
اهلها ويثيب عليها قلت فقوله عز وجل والسموات مطويات

بیمینه قال الیمین الید والید القدرة والقوة یقول عز وجل
والسموات مطویات بقدرته وقوته سبحانه وتعالی عما
یشرکون

حدیث مروی عن رسول الله ص
ان الصوم ینادی کل یوم علی خمس کلمات انا بیت الفقر
فاحملوا الی کنزا وانا بیت الظلمة فاحملوا الی سراجا
وانا بیت الوحشة والوحدة فاحملوا الی انیسا وانا بیت الحقوق والتی
فاحملوا الی فاحملوا الی فرشا وانا بیت الحیات والعقارب فاحملوا
الی تریاقا فقیل ومادلک یا رسول الله قال اما الکنز
والصلاة واما الفراش فالعمل الصالح واما الانیس فذکر وتلاوة القرآن
واما السراج فصلاة اللیل واما الکنز فکلمة الشهادة ۱۲۴۸ تمت فی ۱۲۶۳

حدیث مروی عن المعصوم صلّوا علی النبی ولا
تصلّوا علی النبی فمعنی الاول واضح والثانی
ولا تصلوا علی الارض التی تقع فافهم صافرات ۱۲۹۹

حیف کرده خاطر مدتها فرزند محمد تقی سرابی که در عهد ... خواب
سحور مرور کرده تا که ملاحظه نمائی دعای اضعف الحروف ... ثمرة
ایمان را بفرمائی که شرافت آن ... کرام اغیار
و در ... ستغفرا ... شهر ۲

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]